

VITA COMMUNIO

2021

Výber štúdií
Gréckokatolíckej teologickej fakulty
Prešovskej univerzity v Prešove

Editor: doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.

Recenzenti:

Mons. prof. ThDr. PaedDr. PhDr. Jozef Jurko PhD.

prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, Ph.D.

Grafická úprava: PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

Za jazykovú úpravu textov zodpovedajú autori.

Vydavateľ: Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

ISBN 978-80-555-2691-1

Obsah

doc. PhDr. JAROSLAV CORANIČ, PhD. <i>Prešovské gréckokatolícke biskupstvo v správe biskupa Dr. Jána Vályiho (1882 – 1911).</i>	5
prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. <i>Morálne dilemy a princíp dvojitého účinku.</i>	23
doc. ThDr. MICHAL HOSPODÁR, PhD. <i>Formácia svedomia v pastoračnej službe II.</i>	35
doc. ThDr. MÁRIA KARDIS, PhD. <i>Cirkev a Synagóga. Motívy polemiky medzi judaizmom a raným kresťanstvom</i>	43
doc. ThDr. MARCEL MOJZEŠ, PhD. <i>Spomeň ma, brat a spoluslužiteľ</i>	56
doc. ThDr. ŠTEFAN PALOČKO, PhD. <i>Teologická charakteristika Božieho milosrdenstva</i>	62
prof. ThDr. MAREK PETRO, PhD. <i>Génové technológie: kritické zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy.</i>	70
ICDr. JURIJ POPOVIČ, PhD. <i>Skrátený manželský proces pred biskupom podľa apoštolského listu Motu Proprio „Mitis et Misericors Iesus“</i>	82
doc. ThDr. RADOVAN ŠOLTÉS, PhD. <i>Spytovanie svedomia v duchovných cvičeniach sv. Ignáca z Loyoly</i>	95
Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. <i>Rodina ako základný činiteľ výchovy</i>	105
doc. ThDr. PETER TIRPÁK, PhD. <i>Vyučovanie náboženstva nie je rutina, ale vždy nový zážitok</i>	113
ThLic. MARTIN TKÁČ, PhD. <i>Na dušičky pamätajme.....</i>	124

Prešovské gréckokatolícke biskupstvo v správe biskupa Dr. Jána Vályiho (1882 – 1911)¹

doc. PhDr. JAROSLAV CORANIČ, PhD.
Katedra historických vied

Abstract: This study deals with life and activity of the fourth Catholic bishop of Presov – Dr. Jan Vályi. Dr. Jan Vályi led the Greek Catholic bishopric of Presov for 29 years from 1882 to 1911. Name of Bishop Jan Vályi is significantly connected to the completion and establishment of many new institutions of bishopric. He initiated the establishment of a new building for the Theological Academy and the diocese seminary (*Academia theologica*). The building of teaching institute called *Preparandia* (Latin name *Accademia pedagogica*) was finished in October 1895. Thanks to him the Eparchy institute for boys – so called *Alumneum* was extended and he created the base for girl's house and orphanage from his own resources, he established the Greek Catholic higher girl's school and the first Greek Catholic citizen school. He significantly contributed to the beautified of the cathedral of St. John the Baptist in Presov. John Vályi was great philanthropist, known for his generous and kind heart, his generosity excelled. However his episcopate was marked also by becoming the obedient executor of Magyarization policy of Hungarian government. Hungarian became an official and debate language in many bishop institutions and offices during his episcopate. His good work in the bishop's office was noticed by many religious and secular personalities. Pope Leo XIII. appointed him a member of the College of Bishops assisting the Pope. Emperor Franz Joseph I. gave him the Order of Emperor Leopold, the Order of the Iron Crown 1st Class, elevated him to Knighthood and took him among his secret counsellors.

Key words: Greek Catholic Church, Bishopric of Prešov, Dr. Ján Vályi.

V prebiehajúcom roku 2021 si Prešovské gréckokatolícke arcibiskupstvo pripomenie 110. výročie smrti štvrtého prešovského gréckokatolíckeho biskupa Dr. Jána Vályiho. Jeho episkopát trval vyše 29 rokov, čím bol druhý najdlhší v celých dejinách Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva, resp. arcibiskupstva v pozícii sídelného biskupa.

Ján Vályi sa narodil 22. septembra 1837 v malej dedinke Ovéncselö v Sabolčskej župe² (dnešné Gávavencsellő v Maďarsku) v rodine miestneho gréckokatolíckeho kňaza Jána Vályiho a Antónie, rodenej Medveckej, ktorá bola šľachtického pôvodu. Základné vzdelanie získal v domácom prostredí, resp. v ľudových školách tých farností Sabolčského archidiakonátu Mukačevského biskupstva, kde pôsobil jeho otec (O-véncselö, Pályi-Ó /dnes Ópályi/, Böszörmény-Rác /dnes Hajdúböszörmény/).

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/0448/18 s názvom *Historický, konfesijný, národnostný, hospodársky a kultúrny vývoj Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1818 – 1918*.

² ŠTURÁK, P.: *Prierez dejinami Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Biskupi na prešovskom stolci. In: <http://www.pulib.sk>, s. 3, 25. 02. 2012.

Po ukončení základného vzdelania pokračoval v gymnaziálnych štúdiách v Debrecíne a vo Veľkom Varadíne. V roku 1857 začal štúdium teológie ako bohoslovec Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva na Užhorodskej teologickej akadémii. Jeho intelektuálne a duchovné predispozície si čoskoro všimol aj mukačevský biskup Bazil Popovič, ktorý ho v roku 1862 poslal na postgraduálne štúdium do Inštitútu Svätého Augustína (tzv. Frintaneum) vo Viedni. Toto štúdium absolvoval v rokoch 1862 – 1869 (počas štúdia bol viackrát na dlhší čas povolaný do Užhorodu kvôli rôznym povinnostiam v Mukačevskom biskupstve). Záverečnú doktorskú skúšku úspešne vykonal 2. marca 1869, čím získal titul doktor teológie. Téma jeho záverečnej doktorskej práce bola: *Manicheizmus a jeho šírenie storočiami*. Celé štúdium absolvoval s vyznamenaním.³

Diakonskú a následne aj kňazskú vysviacku prijal v Katedrálnom chráme sv. Jána Krstiteľa v Prešove ako coelebs z rúk prešovského biskupa Jozefa Gaganca. Bolo to dôsledkom toho, že mukačevský biskupský stolec bol po smrti biskupa Bazila Popoviča (19. októbra 1864) už vyše roka neobsadený. Diakonská vysviacka sa uskutočnila 22. októbra 1865, kňazská vysviacka o štyri dni neskôr 26. októbra 1865.⁴

Po návrate z doktorského štúdia vo Viedni pôsobil Ján Vályi niekoľko mesiacov v pastorácii ako kaplán vo farnosti v Sátoraljaujhely. Následne ho nový mukačevský biskup Štefan Pankovič (1866 – 1874) vymenoval za prefekta užhorodského seminára. V roku 1870 bol zároveň vymenovaný za profesora cirkevných dejín a kanonického práva na Teologickom lýceu v Užhorode. O dva roky neskôr v roku 1872 sa stal riaditeľom užhorodského biskupského internátu pre chlapcov, tzv. Alumnea, a súčasne aj riaditeľom Ústavu pre kňazské siroty.⁵

Ján Vályi bol v roku 1870 menovaný za pápežského komorníka (kaplána) a o tri roky neskôr v roku 1873 za konzultora (asesora) Konzistoriálnej stolice.⁶ V roku 1874 ho Budapešianska univerzita zaradila medzi prednášateľov na miestnej teologickej fakulte. Biskup J. Pászstelyi ho v roku 1878 vymenoval za honorárneho kanonika.⁷

Po smrti prešovského biskupa Mikuláša Tótha (zomrel vo veku nedožitých 49 rokov) hľadala uhorská vláda „vhodného“ kandidáta na uvoľnený prešovský biskupský stolec, ktorý by vyhovoval aj jej politicko-národným plánom. Postupne sa vyprofilovali viacerí kandidáti na tento post, o. i. aj Ján Vályi, titulárny kanonik a profesor

³ RUBY, J.: *Brevis historia dioecesis Eperjesiensis II*. In: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis pro anno domini 1903*. Eperjesini 1903, s. 3 – 41; BESKID, M.: *Prešovská eparchia*. Prešov : Petra 2012, s. 31 – 32; PEKAR, A.: *Historie backround of the Eparchy of Prjjashev*. Pittsburgh 1968, s. 29 – 30; GYÖRGY, J. – PUSKÁS, B.: „Doplňky o prešovskom biskupovi Jánovi Vályim. In: *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí II*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove 2012, s. 95 – 99; КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕР, Д.: *Габсбурзька церква. Мукачівська греко- католицька епархія в австрійську добу (1771 – 1918)*. Užhorod 2018, s. 131 – 132.

⁴ ŠTURÁK, P.: Biskup Dr. Ján Vályi (1837 – 1911). In: http://www.grkatpo.sk/?jan_valyi.

⁵ RUBY, J.: *Brevis historia dioecesis Eperjesiensis II*. In: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis pro anno domini 1903*. Eperjesini 1903, s. 38.

⁶ *Schematismus Venerabili Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkacsiensis ad annum domini 1874*. Ungvárini : Typis Caroli Jäger & Alberti Répay 1874, s. 16.

⁷ GYÖRGY, J. – PUSKÁS, B.: „Doplňky o prešovskom biskupovi Jánovi Vályim. In: *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí II*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove 2012, s. 94.

teológie v Užhorode. Všeobecne akceptovaným kandidátom sa napokon stal práve Ján Vályi. Cisár František Jozef I. vymenoval Dr. Jána Vályiho za prešovského biskupa 11. októbra 1882.⁸ Dňa 30. októbra 1882 zložil designovaný biskup obvyklú prísahu do rúk apoštolského nuncia. Pápež Lev XIII. (1878 – 1903) ho prekonizoval 15. marca 1883. V tento deň zároveň vydal niekoľko listín, v ktorých biskupovi Jánovi Vályimu povoľuje biskupskú konsekráciu⁹, udeľuje jurisdikciu nad kapitulou, duchovenstvom a veriacimi¹⁰ a súčasne mu udeľuje hodnosť preláta.¹¹ Slávnostná biskupská vysviacka Dr. Jána Vályiho sa uskutočnila 20. mája 1883 v Užhorode.¹² Hlavným svätiteľom bol mukačevský biskup Ján Kováč Pásztélyi, spolusvätiteľmi spišský biskup György Császka (Juraj Čáska) a szatmársky biskup Laurentius Schlauch.¹³ Inštalácia nového biskupa sa uskutočnila v prešovskej Katedrále sv. Jána Krstiteľa dňa 15. júla 1883.¹⁴

Biskup Ján Vályi bol ako človek veľkým filantropom, ktorý miloval svojich veriacich, bol známy svojím šľachetným a láskavým srdcom, vynikal svojou štedrosťou, jeho pričinením boli dobudované viaceré potrebné inštitúcie biskupstva, predsa však je jeho episkopát poznačený tým, že sa často stal vykonávateľom maďarizačnej politiky uhorskej vlády.

V tejto dobe sa v Uhorsku pre označenie katolíkov východného obradu začalo používať pomenovanie Uhorskí gréckokatolíci, namiesto termínu Rutheni (v tomto termíne spojili jeho dva významy, etnický, ktorý pôvodne označoval národnosť jednej zložky gréckokatolíkov (Rusínov) a konfesiálny, ktorým boli neskôr označovaní všetci katolíci byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku). Toto nové pomenovanie v skutočnosti naozaj vyjadrovalo reálny stav, pretože gréckokatolíckmi v Uhorsku boli okrem Rusínov aj Slováci, Maďari a Rumuni (Valasi). Avšak v súlade s vtedajším vládny programom vytvárania idey jednotného uhorského národa, to bol len jeden zo spôsobov, ako takto „zjednotiť“ všetkých gréckokatolíckych veriacich, teda de facto ich postupne pomaďarčiť.

Vládne kruhy v Budapešti predpokladali, že úspech maďarizácie gréckokatolíckych veriacich bude závisieť hlavne od toho, ako sa im podarí zosobniť s touto politikou gréckokatolíckeho duchovenstva a inteligenciu (spravidla sa jednalo o učiteľov na cirkevných ľudových školách, ktorých funkcia sa väčšinou zhodovala aj s funkciou kantora v gréckokatolíckom chráme). Najmä gréckokatolícki kňazi boli pre tento pospolitý ľud veľkými autoritami, ktorí mali na svojich farníkov dominantný vplyv. Vniesť tento „maďarský duch“ do života biskupstva mali uhorskej vláde pomôcť práve prešovskí biskupi. Tak sa napríklad za episkopátu Jána Vályiho úradným a rokova-

⁸ Menovací dekrét Jána Vályiho, AGAP, Listiny, inv. č. 32, sign. 34482, č. kr. 4.

⁹ AGAP, Listiny, inv. č. 27, sign. 9.

¹⁰ AGAP, Listiny, inv. č. 29, 30, 31, sign. 2, 12, 11.

¹¹ AGAP, Listiny, inv. č. 26, sign. 12–1.

¹² AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 398, sign. 3304; ŠTURÁK, P.: Katedrálny chrám svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove. Obdobie biskupa Dr. Jána Vályiho (1883 – 1911). In: Kol. autorov: *História katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove*. Prešov 2007, s. 33.

¹³ Bishop Ján Vályi. In: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvalyi.html>.

¹⁴ AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 399, sign. 1799.

cím jazykom v biskupskom úrade stala maďarčina. Proti narastajúcemu maďarizačnému tlaku sa v radoch duchovenstva a inteligencie ozývalo stále menej hlasov. Ako istý druh protestu možno napr. nazvať aj zhromaždenie gréckokatolíckych kňazov z laboreckej doliny v roku 1900 v Medzilaborciach, na ktorom sa účastníci väčšinou hlasov vyslovili za vedenie protokolov v rusínskom jazyku. Už v roku 1901 na túto skutočnosť reagovalo Ministerstvo kultu, ktoré zaslalo sťažnosť prešovskému biskupovi, v ktorej ho vyzvalo, aby nariadil týmto kňazom vyhotovovať zápisnice z konferencií výlučne v maďarskom jazyku.¹⁵ Maďarský jazyk sa stal hlavným vyučovacím jazykom aj v Bohosloveckej akadémii¹⁶, kňazskom seminári, a taktiež v Učiteľskej preparandii. V roku 1908 po prijatí tzv. Appónyiho školských zákonov (1907), minister školstva a kultu vydal nariadenie, podľa ktorého v učiteľských preparandiách sa môžu v týždni dve hodiny vyučovať v jazyku ľudu toho územia, na ktorom preparandia existuje. Tak v Prešovskej preparandii boli v školskom roku 1908/1909 dve hodiny vyučované v slovenskom jazyku.¹⁷ Takto promaďarsky usmernená výchova kňazského dorastu a učiteľov potom spôsobila, že z týchto inštitúcií postupne vychádzali absolventi, ktorí sa úplne pomaďarčili a odcudzili vlastnému národu.

Úsilím uhorskej vlády bolo pomaďarčiť všetky aspekty života v krajine, zvlášť dôležitým bol systém vzdelávania. Predpokladalo sa, že všetky školy vychovávajú maďarských vlastencov, ktorých nadchne maďarská kultúra. Školská politika uhorských vlád na začiatku 20. storočia vychádzala z koncepcie urýchleného vybudovania jednorečového uhorského (maďarského) štátu. K tomu smerovali všetky administratívne a zákonné opatrenia. Predpokladom uskutočnenia týchto zámerov bolo posilnenie vplyvu štátu na celú školskú sústavu, predovšetkým na školy ľudové u nemaďarských národov. Výsledkom tejto politiky bola postupná likvidácia rusínskych gréckokatolíckych škôl v Uhorsku. Maďarizácia však spočiatku aj napriek výdatnej pomoci gréckokatolíckeho kléru nedosahovala požadované výsledky. Dôvodov bolo viacero. V dôsledku ťažkých sociálnych pomerov školy pravidelne navštevovalo iba nepatrné množstvo žiakov, časť navštevovala školu len sporadicky a časť aj napriek zavedeniu povinnej školskej dochádzky do školy nechodila vôbec. Na túto úlohu často neboli pripravení ani obecní učitelia, viacerí napríklad sami po maďarsky ani nevedeli.¹⁸ Župné školské inšpektoráty preto viackrát adresovali svoje sťažnosti na prešovský biskupský ordinariát, v ktorých poukazovali na zanedbávanie vyučovania maďarského jazyka.¹⁹ V tejto súvislosti preto Ministerstvo školstva zaslalo biskupovi Vályimu v roku 1901 prípis, v ktorom ho vyzýva, aby urobil opatrenia na odstránenie nedostatkov vo výučbe maďarčiny na tých školách, ktoré spadajú pod jeho

¹⁵ AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 47, sign. 25.

¹⁶ Táto situácia trvala až do roku 1924, kedy sa vyučovacím jazykom opäť stala latinčina.

¹⁷ Chýry zo Šariša. (Na gréckokatolíckom učiteľskom ústave v Prešove budú vyučovať dve hodiny týždenne slovenskú reč.) In: *Kresťan*, 15, 4. 7. 1908, s. 8.

¹⁸ DANILÁK, M.: Ukrajinci východného Slovenska na začiatku 20. storočia. In: *Spoločenský zborník III*. Filozofická fakulta UPJŠ. Prešov 1994, s. 107.

¹⁹ Správa školského inšpektorátu Zemplinskej župy zo dňa 24. 11. 1900 uvádza zanedbávanie vyučovania maďarčiny v Stropkove, Borove, Čukalovciach, Vydrani, Vyšnej Jablonke, Sukove, Humenskom Rokytove, Lomnom, Repejove atď. Pozri AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 419, sign. 1404.

právomoc.²⁰ Tak napríklad v roku 1874 bolo v prešovskom regióne 274 cirkevných ľudových škôl, ktoré používali pri vyučovaní istú formu rusínčiny, v roku 1906 takých škôl bolo už iba 23, v 68 sa uplatňovalo rusínsko – maďarské bilingválne vyučovanie. Do roku 1912 sa tých 68 bilingválnych škôl úplne pomaďarčilo, z 23 škôl, ktoré používali rusínčinu ich v spomínanom roku zostalo iba 9.²¹ (Pre porovnanie cirkevných ľudových škôl na Slovensku, v ktorých sa vyučovalo po slovensky bolo v roku 1890 1.115, no už v školskom roku 1905/1906 sa ich počet znížil na 241).²²

Aj napriek tomuto systematickému tlaku, maďarizácia pospolitého gréckokatolíckeho ľudu nepostúpila v takom rozsahu, ako si to predstavovala uhorská vláda. Vidieť to pri porovnaní dobových celouhorských štatistík z rokov 1880, 1900 a 1910. V roku 1880 sa zo všetkých gréckokatolíkov v Uhorsku hlásilo k maďarskej materinskej reči 9,04 %, v roku 1900 13,39%, v roku 1910 15,16% veriacich.²³ Zvýšenie maďarského gréckokatolíckeho živlu iba o takmer 6% po 30 – ročnej maďarizácii iste nezodpovedalo predstavám a ani vynaloženému úsiliu maďarských politikov. Netreba tiež zabúdať na fakt, že k tomuto pomernému zvýšeniu výrazne prispelo aj to, že mnoho gréckokatolíkov zo severných žúp Uhorska, ktorí boli najmä rusínskeho a slovenského pôvodu, sa v spomenutých rokoch vysťahovalo do zahraničia. Pomaďarčenie sa vo zvýšenej miere dotklo najmä rumunských gréckokatolíkov, a tých rusínskych a slovenských gréckokatolíkov, ktorí žili v obklopení maďarského živlu a na konkrétnom území tvorili menšinu. V Prešovskom biskupstve sa jednalo hlavne o farnosť v Boršodskej župe a niektoré farnosť v južných častiach Abovsko – Turrianskej, Zemplínskej a Gemerskej župy.

Aj napriek pomaďarčeniu časti prirodzených autorít gréckokatolíckych veriacich (kňazov a učiteľov), títo nenasledovali ich príklad. Hlavnú príčinu, prečo maďarizácia pospolitého ľudu nemala nejaký výraznejší úspech, možno pripísať praktizovaniu byzantsko-slovanskej liturgie. Cirkevnoslovanská liturgia, a vlastne celá východná cirkevná tradícia, ostali najdôležitejšími národnouvedomovacími činiteľmi, prostredníctvom ktorých si títo veriaci zachovávali svoju pôvodnú slovanskú (rusínsku, slovenskú) etnicitu.²⁴

Maďarské politické kruhy preto zvolili novú taktiku a postupne začali s kampaňou za zavedenie maďarského jazyka do východnej byzantskej liturgie. K tomu neskôr pribudli aj ďalšie požiadavky, ako napr. prechod od používania cyrilského písma (azbuky) na latinu, alebo zanechanie juliánskeho kalendára a jeho nahradenie kalendárom gregoriánskym. Keby táto kampaň nebola zameraná na posilnenie

²⁰ AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 419, sign. 1404.

²¹ MAGOCSI, P. R.: *Rusíni na Slovensku*. Prešov 1994, s. 148, 150.

²² ŠPIESZ, A.: *Ilustrované dejiny Slovenska*. Bratislava 1999, s. 162 – 163.

²³ LETZ, R.: Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918 – 1950. In : *Slovensko – rusínsko – ukrajinské vzťahy od obrodnenia po súčasnosť*. Slavistický kabinet SAV. Bratislava 2000, s. 102. R. Letz, ktorý vychádza z CSAKY, M.: *Die römisch – katholische Kirche in Ungarn*. In: Wandruszka, A. – Urbanitsch, P.: *Die Habsburgermonarchie 1848 – 1918*, udáva v roku 1880 pomerný počet maďarských gréckokatolíkov 9,39%, *A magyár korona országaiban az 1880 év elején végrehajtott*. Budapest 1882 však udáva 9,04%.

²⁴ CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného liturgického kalendára v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia IV*. Trnava 2004, s. 186.

maďarizácie gréckokatolíkov, všetkým týmto požiadavkám by sa z dnešného hľadiska nedalo nič vyčítať. V druhej polovici 19. storočia už existovalo množstvo gréckokatolíkov maďarskej národnosti a v súlade s praxou východných katolíckych (aj nekatolíckych) cirkví sa liturgickým jazykom mohol stať národný jazyk príslušného spoločenstva veriacich. S tým potom úzko súviselo aj upustenie od cyriliky (azbuky), keďže maďarčina používa latiniku. Potrebným sa potom javilo aj prebratie gregoriánskeho kalendára, ktorým by sa v Uhorsku zjednotila prax v slávení sviatkov. Vo vtedajšej dobe však tieto požiadavky spôsobili značný odpor u nemaďarských gréckokatolíkov (podobný odpor napr. v 20. storočí spôsobila snaha o zavedenie slovenčiny do byzantskej liturgie), ktorí v tom videli zneváženie a aj ohrozenie ich východného dedičstva a tradície.

V Uhorsku sa snahy o zavedenie maďarčiny do liturgických textov objavili už koncom 18. storočia, prvé známe preklady pochádzajú z roku 1795 (jednalo sa o maďarskú modlitebnú knihu, v ktorej bol aj nekanonický preklad Liturgie sv. Jána Zlatoústeho).²⁵ V roku 1863 v Hajdudorogu (v Sabolčskej župe) vznikla iniciatíva maďarských gréckokatolíkov (pováčšine išlo o pomaďarčených Rusínov a Slovákov, ktorí sa tu presťahovali po vyhnaní Turkov z Uhorska), ktorí požadovali zavedenie maďarčiny do všetkých liturgických obradov. Na základe tejto iniciatívy potom prešovský a mukačevský biskup povolili používať maďarčinu pri čítaní evanjelia, kázni, modlitbe pred sv. prijímaním a spievanie maďarských náboženských piesní.²⁶ V roku 1866 predstavitelia tejto iniciatívy zaslali cisárskej kancelárii ohľadom týchto svojich požiadaviek memorandum, čím sa táto záležitosť prvýkrát dostala na politické rokovania. O celej tejto kontroverznej záležitosti bola neskôr informovaná aj Svätá Stolica v Ríme, ktorá prostredníctvom *Kongregácie de Propaganda Fide* zakázala používať maďarčinu v liturgii.²⁷

Ako presadenie zavedenia maďarčiny do liturgických obradov sa javilo vytvorenie nového gréckokatolíckeho biskupstva, ktoré by vzniklo v maďarskom prostredí. Okrem Uhorského parlamentu sa za tento návrh napríklad postavili aj maďarskí biskupi v Prešove a Užhorode. Už v roku 1873 Ministerstvo školstva a kultúry navrhlo zriadiť v Hajdudorogu pre maďarských veriacich byzantského obradu biskupský vikariát. Mukačevský biskup Štefan Pankovič tento návrh akceptoval a ešte toho istého roku vikariát zriadil. Z Mukačevského biskupstva bolo preň vydelných 33 farností s takmer 50.000 veriacimi, pričom úradným jazykom vo vikariáte bola maďarčina.²⁸

V roku 1896 Maďari oslavovali tisíce výročie svojho príchodu do Karpatskej kotliny. Na tejto oslave skupina, ktorá presadzovala zavedenie maďarčiny do liturgie, opäť prezentovala svoje požiadavky priamo pred ministerským predsedom a uhorským prímasom. Farár z Hajdudorogu využil túto oslavu a aj napriek zákazu Svä-

²⁵ LETZ, R.: Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918 – 1950. In: *Slovensko – rusínsko – ukrajinské vzťahy od obrodovania po súčasnosť*. Slavistický kabinet SAV. Bratislava 2000, s. 103.

²⁶ KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 123.

²⁷ KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 123.

²⁸ LACKO, M.: Z našej minulosti : Delenie Mukačevského biskupstva. In: *Mária 1*, 1981, s. 16.

tej Stolice v budapeštianskom univerzitnom chráme celebroidal sv. liturgiu v maďarskom jazyku. Rím na tento krok zareagoval a opätovne zakázal používanie maďarčiny na bohoslužobné účely. Vo svojom zákaze navyše Kongregácia de Propaganda Fide oznámila, že žiadne z preložených liturgických kníh do maďarčiny neboli Rímom schválené, preto sa nemôžu používať (druhé doplnené vydanie prekladu Liturgie sv. Jána Zlatoústeho vyšlo v Debrecíne v roku 1882, preklad Liturgie sv. Bazila Veľkého v roku 1889 taktiež v Debrecíne).²⁹

Veľkým propagátorom zavedenia maďarčiny do liturgických obradov bol aj prešovský biskup Ján Vályi. Dr. Vályi v roku 1896 dokonca sám vypracoval elaborát, v ktorom preložil liturgické formuly do maďarčiny, postup celej liturgie, a tiež aj cirkevný spev. Tento elaborát zaslal na posúdenie mukačevskému biskupovi Júliusovi Fircákovi (1891 – 1912) a správu o ňom v roku 1897 podal aj uhorskému prímasovi.³⁰ Aj napriek negatívnemu stanovisku Apoštolskej Stolice prešovský biskup naďalej pokračoval v záležitosti prekladu byzantsko-slovanskej liturgie aj v neskorších rokoch. V roku 1904 vydáva tzv. pamätný list, v ktorom vysvetľuje potrebu tejto iniciatívy. Na túto jeho činnosť pochvalne zareagovala aj uhorská vláda, ktorá prostredníctvom ministra kultu a výučby 21. júna 1904 biskupovi zaslala list, v ktorom mu vyjadrila plnú podporu nielen vo veci prekladu liturgie, ale aj v záležitosti vydania maďarských liturgických kníh.³¹

V roku 1898 bola v Budapešti vytvorená tzv. *Národná komisia pre Maďarov byzantského obradu*, ktorá pokračovala v úsilí iniciatívy z Hajdudorogu. Tá sa so svojimi požiadavkami obrátila priamo na Svätú Stolicu, ktorá ich v roku 1899 opäť odmietla.³² V roku 1900 sa za vznik maďarského biskupstva osobne angažoval aj prešovský biskup Ján Vályi, ktorý v tomto jubilejnom roku viedol do Ríma púť gréckokatolíckych Maďarov.³³ Delegácia pápežovi Levovi XIII. v mene tzv. *Výboru za maďarské biskupstvo*³⁴ predložila žiadosť na ustanovenie osobitného maďarského gréckokatolíckeho biskupstva s maďarskou úradnou a liturgickou rečou.³⁵

²⁹ KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 124.

³⁰ AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 413, sign. 193; Na tejto obsiahlej správe (17 strán) zo dňa 18. 1. 1897 je zaujímavé, že bola napísaná nie v maďarskom, ale v latinskom jazyku.

³¹ AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 50, sign. 21.

³² GRIGASSY, Gy.: *A Magyar Görög – Katholikus legujjab története*. Ungvár 1913, s. 73.

³³ Správu o tejto púti pozri : AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 417, sign. 3847. V tejto delegácii bol aj mukačevský biskup Július Fircák (1891 – 1912), ktorý bol Rusinom, a ktorého napríklad uhorská tlač označila za pansláva, moskovitu, či nepriateľa pokroku. Aj uhorská vláda ho v roku 1896 obvinila z toho, že chce vzbudiť národné povedomie Rusinov, čo je nebezpečné pre jednotu štátu. Je preto prekvapivé, že sa spolupodieľal na tejto „maďarskej“ akcii.

O tejto púti pojednáva aj spis *Libellus Memorialis Hungarorum gr. rit. Catholicorum ad SS. Patrem Leonem XIII.* Budapestini 1900.

Tiež ŠTURÁK, P.: Biskup Dr. Ján Vályi (1837 – 1911). In: http://www.grkatpo.sk/?jan_valyi, 25. 02. 2012.

³⁴ Stanovy tohto výboru (*Magyar görögkatholikusok egyesületének Alapszabályai*) pozri : AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 416, sign. 1898.

³⁵ Okrem členov tohto výboru podporné stanovisko k zriadeniu maďarského biskupstva s maďarskou bohoslužobnou rečou udávali aj štátni úradníci jednotlivých žúp, ako o tom svedčí stanovisko župana Abovsko – Turnianskej župy na valnom zhromaždení 27. – 29. 3. 1900; ŠOBA Košice, Fond

Zosilnený tlak uhorskej vlády na vznik maďarského gréckokatolíckeho biskupstva na začiatku 20. storočia bol v súlade s jej maďarizačnou politikou, ktorá vyvrcholila v roku 1907 prijatím Appónyiho školských zákonov (zákon č. 26 a 27). S ich prijatím sa sprísnil štátne kontroly všetkých školských inštitúcií, a preto pre nedokonalé ovládanie maďarčiny bolo z gréckokatolíckych cirkevných ľudových škôl Prešovského biskupstva odstránených viacero učiteľov. Vláda týmto spôsobom eliminovala tých predstaviteľov inteligencie, ktorí sa dosiaľ neasimilovali. Jej hlavným cieľom bolo presvedčiť veriacich, že sú „uhorskí gréckokatolíci“, čiže v ich ponímaní „gréckokatolícki Maďari“. Dôležitým prostriedkom na toto presvedčovanie bolo preto aj zavedenie maďarčiny do bohoslužobných obradov. Ďalším prostriedkom bolo napríklad pomaďarčiť rôzne náboženské a kultúrne inštitúcie, ktoré sa starali o výchovu, vzdelávanie, ale aj národné povedomie gréckokatolíkov. Tak v roku 1899 rusínsky Spolok sv. Bazila Veľkého po pomaďarčení začína vydávať časopis *Görögkatolikus Szemle* (Gréckokatolícky obzor, príp. Gréckokatolícka revue). V roku 1902 je Spolok zrušený a následne pretransformovaný na spoločnosť, ktorá vydáva náboženské knihy, učebnice, kalendáre a časopisy vo vlasteneckom (teda promaďarskom) duchu. V roku 1902 v Budapešti tiež vzniká Spolok uhorských gréckokatolíkov (*Magyar Görögkatolikus Egyesülte*), ktorej časopis *Görögkatolikus Hírlap* (Gréckokatolícke noviny) bol nástrojom na propagovanie zavedenia maďarčiny do liturgie. Spolok tiež vydával maďarské knihy pre gréckokatolíkov, pričom ostro vystupoval proti pomenovaniu Rusín, miesto ktorého zavádzal pomenovanie „Gréckokatolícky Maďar“.³⁶ Svoju základňu a vplyv sa snažil rozšíriť aj na Zakarpatsko a východné Slovensko. Krátko po vzniku spolku v roku 1903 vydáva gréckokatolícke biskupstvo v Prešove výzvu, v ktorej propaguje jeho zámery a nabáda k vstupu za jeho členov. Vo výzve sa zdôrazňuje, že rusínsky ľud sa nikdy nesformoval v osobitnú národnosť, ale v dôsledku tradície je súčasťou maďarskej (uhorskej) spoločnosti.³⁷

Podobne v roku 1907 vydáva biskupstvo pamätný list, v ktorom podporuje myšlienku prekladu byzantsko-slovanskej liturgie do maďarčiny a vydávanie maďarských liturgických kníh tlačou. Za túto iniciatívu si preto biskup Ján Vályi vyslúžil osobitné poďakovanie uhorského Ministerstva kultu a výučby.³⁸

V prvom desaťročí 20. storočia sa niekoľkokrát zopakoval rovnaký scenár, keď sa rozliční maďarskí predstavitelia (súkromné osoby, neštátne organizácie, ale aj vládni predstavitelia) v Ríme neúspešne pokúšali dosiahnuť založenie maďarského gréckokatolíckeho biskupstva s maďarskou bohoslužobnou rečou. Po ďalšom neúspešnom pokuse v roku 1909 preto tzv. Výbor za maďarské biskupstvo zmenil taktiku. V roku 1911 do Ríma zaslal novú petíciu na zriadenie biskupstva, avšak bohoslužobnou rečou už mala byť gréčtina. Tento návrh podporovala nielen uhorská vláda, ale aj všetci uhorskí katolícki biskupi. Vláda sa zaručila, že liturgickým jazykom bude

Abovsko – Turnianskej župy III. obdobie 1882 – 1922, Od. Sborové orgány župy, A. Župný municipiálny výbor, inv. č. 266 (131), sign. 255.

³⁶ DANILÁK, M.: Ukrajinci východného Slovenska na začiatku 20. storočia. In: *Spoločenský zborník III*. Filozofická fakulta UPJŠ. Prešov 1994, s. 106 – 107.

³⁷ AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 419, sign. 1141.

³⁸ AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 50, sign. 21.

naozaj gréčtina, a aj preto uhorský kráľ a rakúsky cisár František Jozef I. so súhlasom Ríma 6. mája 1912 zriadil Hajdúdorogské biskupstvo. Nové biskupstvo potom 8. júna 1912 kanonizoval pápež Pius X. bulou *Christi – fidelis Graeci Ritus*. Hajdúdorogské biskupstvo získalo 162 farností, ktoré boli vyčlenené z Mukačevského, Veľkovaradínskeho a Prešovského biskupstva. Sídлом biskupstva, ktoré malo 160 farností s vyše 215.000 veriacimi sa stal Hajdúdorog, v roku 1913 ho však novovymenovaný biskup István Miklóssy preniesol do Debrecína a v roku 1914 do Nyíregyházy, kde je dodnes.³⁹

Dôležitým problémom, s ktorým sa predstavitelia Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v druhej polovici 19. storočia museli zapodievať, bolo masové vystáhovalectvo. Neúrody v 70. rokoch sprevádzané epidémiami cholery, vznik hospodárskej krízy po krachu viedenskej burzy v roku 1873, boli tými dôvodmi, po ktorých sa množstvo ľudí v Uhorsku rozhodlo svoju ťažkú sociálnu situáciu riešiť vystáhovalctvom.⁴⁰

Samotné vystáhovalectvo u vládných orgánov, ale aj u širokej verejnosti vyvolávalo protichodné reakcie. Maďari ho považovali za prospešné a užitočné, keďže sa vystáhovali prevažne obyvatelia nemaďarských národov, čo znamenalo posilnenie maďarského etnika v Uhorsku. Druhí zase požadovali jeho reguláciu, najmä z dôvodu odlivu pracovných síl. K názoru tejto druhej skupiny sa niekedy zvyklo pripojiť aj gréckokatolícke duchovenstvo, ktoré vystáhovaním sa svojich veriacich často strácalo zdroj rokoviny a koblíny.⁴¹

Vystáhovalectvo sa najintenzívnejšie prejavilo v štyroch východoslovenských župách, v Šarišskej, Zemplínskej, Spišskej a Abovsko – Turnianskej. Súhrny počet vystáhovalcov z týchto štyroch žúp v rokoch 1881 – 1913 dosiahol astronomické číslo 348.616 ľudí, čo je skoro polovica obyvateľov týchto žúp z roku 1880.⁴²

Práve tieto spomenuté župy tvorili jadro Prešovského biskupstva, takže významnú časť vystáhovalcov tvorili aj gréckokatolíci. Už v roku 1876 vystáhovalectvo gréckokatolíkov dosiahlo takých rozmerov, že podžupan Šarišskej župy dňa 25. apríla 1876 adresoval dekanom Bardejovského, Bukoveckého, Prešovského, Makovického a Svidníckeho dekanátu list, v ktorom ich žiada, aby odhovárali svojich veriacich od úmyslu vystáhovať sa.⁴³ Že sa trend vystáhovania nepodarilo zastaviť, najlepšie vidieť z cirkevných štatistík schematizmov Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva, kde sa za 35 rokov (od roku 1873 do roku 1908) počet veriacich zvýšil iba o 11 067 osôb (v roku 1873 malo Prešovské biskupstvo 148.660 veriacich, v roku 1908 159 727). Cieľovými krajinami gréckokatolíckych vystáhovalcov boli Brazília a Argentína, od 80. rokov 19. storočia až do začiatku I. sv. vojny hlavne USA, po I. sv. vojne Kanada. V USA zakladali svoje osady najmä v štáte New Jersey, New York, Pensylvánia

³⁹ KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 126 – 127; porov. LETZ, R.: c. d., s. 103.

⁴⁰ HANZLÍK, J.: Vystáhovalectvo z východného Slovenska od druhej polovice 19. storočia do roku 1918. In: *Príspevky k dejinám východného Slovenska*. Bratislava 1964, s. 223.

⁴¹ Rokovina je odvádzanie desiatej časti úrody a prácu na cirkevných pozemkoch (je to vlastne ekvivalent desiatku u rímskokatolíckej cirkvi), koblína predstavuje rôzne naturálne poplatky, ktoré odozdávali veriaci gréckokatolíckym kňazom.

⁴² TAJTÁK, L.: Východoslovenské vystáhovalectvo do I. sv. vojny. In: *Národné obzory* 3. Košice 1961, s. 240.

⁴³ AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 392, sign. 753.

(tu bola v Shenandoah v roku 1882 aj založená prvá gréckokatolícka farnosť s kňazom v USA), Ohio (okolie Clevelandu), Illinois (okolie Chicaga), Colorado, Missouri a Massachusetts.⁴⁴ V Kanade vznikli gréckokatolícke osady v provinciách Alberta (prvá osada vznikla v roku 1921 v mestečku Lethbridge), Quebec (Montreal), po II. sv. vojne najmä v Ontariu (Toronto, Oshawa, Hamilton, Welland, Windsor, Sudbury).⁴⁵

P. č.	Farnosť	Rok založenia	Počet veriacich	P. č.	Farnosť	Rok založenia	Počet veriacich
1.	Brooklyn, NY	1891	7 – 8.000	36.	Mayfield, Pa	1894	1.500
2.	Troy, NY	1896	2 – 3.000	37.	Toverst City, Pa	1897	500
3.	Yonkers, NY	1891	1.500	38.	Jessup, Pa	1897	700 – 800
4.	Yonkers, NY	1899	2.000	39.	Shamokin, Pa	1889	2.000
5.	Yersey City, NY	1899	6 – 7.000	40.	Mount Carmel, Pa	1893	1.200
6.	Passaic, NY	1891	4 – 5.000	41.	Ramey, Pa	1895	1.000
7.	Bayonne City, NY	1897	2.000	42.	Barnestboro, Pa	1898	1.500
8.	Perth – Amboy, NY	1897	2.500	43.	Johnstown, Pa	1894	4.000
9.	Prenton, NY	1892	1.500	44.	Patton, Pa	1901	800 – 900
10.	Elmira, NY	1894	400	45.	Windber, Pa	1901	1.500
11.	Ansanía, Conn.	1896	2.000	46.	Lindsey, Pa	1893	3.000
12.	Bridgport, Conn.	1895	2.000	47.	Leisering, Pa	1892	5 – 6.000
13.	Philadelphia, Pa	1893	2.000	48.	Braddock, Pa	1896	4.000
14.	Phoenicville, Pa	1897	1.000	49.	Trauger, Pa	1895	1.800
15.	St. Clair, Pa	1897	900	50.	Homestead, Pa	1897	3.000
16.	Minersville, Pa	1893	800	51.	Pittsburgh, Pa	1891	3.000
17.	Mahanoy City, Pa	1890	1.500	52.	Pittsburgh, Pa	1899	2.000
18.	Shenadonah, Pa	1884	2 – 3.000	53.	Duquerne, Pa	1889	2.000
19.	Launsford, Pa	1891	1.500	54.	McKeesport, Pa	1901	1.000
20.	Northampton, Pa	1899	800	55.	Charleroi, Pa	1898	2. – 2.500
21.	Mc Adoo, Pa		1.500	56.	Cleveland, O	1894	1.200
22.	Hazleton, Pa		2 – 3.000	57.	Cleveland, O	1897	2.500

⁴⁴ BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ – informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava 1997, s. 119; porov. VASIL, C.: Spoločné korene a duchovné dedičstvo niektorých sesterských byzantských katolíckych cirkví. In: *Gréckokatolícky kalendár 1999*, Prešov, s. 68 – 70. Zoznam týchto farností zaslal prešovskému ordinariátu správca farnosti v Bradocku Elek Petrašovič v liste zo dňa 9. 2. 1901. In: AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 47, sign. 13.

⁴⁵ SUCHÝ, J. E.: Slovenskí gréckokatolíci v Kanade. In: *Gréckokatolícky kalendár 1998*. Prešov, s. 87 – 91; porov. LACKO, M.: Náčrt dejín slovenských gréckokatolíkov. In: *Most 3 – 4*, 1966 (roč. 43), s. 149.

23.	Hazleton, Pa	1888	2.000	58.	Youngston, O	1899	1.500
24.	Beaver – Mc Adoo, Pa	1896	600	59.	Pleasant City, O	1899	1.200
25.	Trecland, Pa	1887	1.800	60.	Marblehead, O	1900	800
26.	Kingston, Pa	1886	3.000	61.	Toronto, O	1901	800 – 900
27.	Plymouth, Pa	1898	500	62.	Kelleys Island	1899	800 – 900
28.	Wilkes – Barre, Pa	1889	1.500	63.	Stretor, Ill	1893	1.000
29.	Glen – Lyon, Pa		500	64.	Whiting, Ill	1898	2.000
30.	Alden, Pa	1893	500	65.	Diamon, Ill	1899	800
31.	Scranton, Pa	1890	1.000	66.	Gloveville, Col	1896	800
32.	Scranton, Pa	1897	2.000	67.	Pueblo, Col	1897	800
33.	Reudham, Pa	1893	500	68.	St. Luis, Mis	1899	900
34.	Peckville, Pa	1897	500	69.	Salem, Mass	1901	1.000
35.	Olyphand, Pa	1888	2.500	70.	Bradenville, Pa	1901	900 – 1.000

Biskup Ján Vályi, aby sa postaral o duchovnú starostlivosť pre týchto vysťahovalcov, poslal do USA niekoľko kňazov zo svojej eparchie. Keďže doteraz gréckokatolíci v Amerike nemali svojho biskupa, patrili títo kňazi pod právomoc rímskokatolíckych biskupov. Väčšinou títo duchovní boli ženatí a do USA prišli aj so svojimi rodinami. Práve tento fakt spôsobil veľký medziobradový problém. Rímskokatolícki biskupi v USA nepoznali katolíkov východného obradu a začali trvať na tom, aby gréckokatolícki kňazi zachovávali celibát ako kňazi latinského obradu. Bol to však veľmi nešťastný postoj, ktorý spôsobil to, že už v roku 1891 mnoho kňazov, a pod ich vplyvom aj veriaci, prestúpili na pravoslávie. Je veľmi prekvapivé, ba až zarážajúce, že aj Svätá Stolica sa postavila na stranu amerických katolíckych biskupov, dokonca Rím neskôr vydal dekrét, v ktorom kňazom predpisoval celibát, čo spôsobilo, že opäť množstvo gréckokatolíckych veriacich prešlo na pravoslávie.⁴⁶

Ján Vályi v roku 1906 vypracoval list na podporu založenia gréckokatolíckeho biskupstva v USA, ktorý adresoval pápežovi Piovi X. O rok neskôr v roku 1907 spoločne s mukačevským biskupom Júliusom Fircákom (1891 – 1912) a križevským biskupom Júliusom Drohobeckým (1891 – 1914) vypracovali memorandum, v ktorom žiadali rímsku kúriu o zriadenie osobitného apoštolského vikariátu pre gréckokatolíkov v USA. Priamo v USA tieto kroky koordinoval prešovský kanonik Andrej Hodobay, ktorého ešte v roku 1902, po dohovore so Svätou stolicou, vyslal na americký kontinent prešovský biskup, pričom ho vymenoval za vizitátora všetkých gréckokatolíckych farností. Na návrh A. Hodobaya potom v roku 1907 vymenovala Svätá stolica pre Ameriku biskupa východného obradu. Stal sa ním baziliánsky mních Soter Ortynskyj (1907 – 1916), ktorý sa usadil v meste Philadelphia. Nebol však vymenovaný za sídelného biskupa, preto aj jeho právomoc bola značne obmedzená, čo neskôr

⁴⁶ LACKO, M.: Východné cirkvi v Amerike. In: *Mária* 3 – 4, 1964, s. 8.

mnohokrát využívali gréckokatolícki biskupi v Uhorsku a zasahovali do spravovania veriacich v USA.⁴⁷

Aj keď Prešovské biskupstvo v čase nástupu biskupa Vályiho existovalo už 65 rokov, stále postrádalo niektoré dôležité cirkevné a pedagogické inštitúcie. A práve meno biskupa Jána Vályiho je významne späté aj s dobudovaním a zriadením mnohých nových ustanovizní biskupstva. Hneď po svojom nástupe do úradu sa snažil o výstavbu novej budovy pre Bohosloveckú akadémiu a diecézny kňazský seminár (*Academia theologica*), keďže doterajšia budova bola iba dočasná a provizórna, a nestačila už hlavne kapacitne. Slávnostné otvorenie spojené s vysvätením novej budovy, v ktorej už mohli študovať bohoslovci všetkých štyroch ročníkov, sa napokon uskutočnilo v roku 1886. Keďže počet seminaristov neustále narastal, v roku 1903 dal biskup urobiť ďalšiu prístavbu, čím v takto rozšírenej budove mohlo študovať až 40 seminaristov.⁴⁸

Prešovské biskupstvo taktiež doteraz nemalo vlastný učiteľský ústav na výchovu učiteľov pre cirkevné ľudové školy, biskup Ján Vályi sa preto sám podujal pripraviť jeho zriadenie. V roku 1887 inicioval prípravný výbor, ktorý mal na starosti pripraviť založenie učiteľského ústavu s internátom (tzv. Preparandia) v Prešove. Na tento účel v tom istom roku aj vyhlásil vo všetkých farnostiach biskupstva finančnú zbierku, po ktorej vykonaní na zasadnutí konzistória 8. februára 1888 rozhodol, že sa môže pristúpiť k stavebným prácam.⁴⁹ Biskup J. Vályi pritom počítal, že v rámci svojich dobrých vzťahov s vládnyimi činiteľmi, tí tejto jeho iniciatíve nebudú robiť žiadne prekážky, a po dobudovaní Preparandie poskytnú aj financie na jej prevádzku. Ministerstvo školstva a kultu však biskupovi oznámilo, že žiaden učiteľský ústav nie je potrebný, a odporúčalo mu, aby študenti išli študovať do iných maďarských škôl. Toto zamietavé stanovisko trvalo až do roku 1895, kedy biskup po viacerých žiadostiach nakoniec slávil úspech, keď mu minister prisľúbil potrebné financie. V októbri 1895 bola budova učiteľského ústavu dokončená a po vysvätení v nej bol slávnostne otvorený školský rok 1895/96,⁵⁰ kedy v Preparandii (používal sa aj latinský názov *Accademia pedagogica*) začalo študovať 33 preparandistov. Spolu s Preparandiou bol otvorený aj internát, ktorý pre neustále sa zvyšujúci počet študentov bol v roku 1901 (v tomto roku v Preparandii študovalo už 150 študentov) rozšírený o druhé poschodie.⁵¹

Biskup Ján Vályi často svoje súkromné finančné prostriedky venoval na blaho eparchie, predovšetkým štedro podporoval pedagogické inštitúcie. Tak napríklad z týchto jeho peňazí bol rozšírený eparchiálny inštitút pre chlapcov – tzv. Alum-

⁴⁷ ZUGGER, CH.: História Byzantskej katolíckej cirkvi v USA. In: *Theologos*, roč. 5, č. 2, rok 2004. Prešov : Petra 2004, s. 11.

⁴⁸ HRIVNÁK, S.: *Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove 1323 – 1821 – 1950*. ŠOBA Prešov 1968, s. 35; KÖNYA, P. – LUKÁČ, E. – CORANIČ, J. – ŠAFIN, J.: *350 rokov vysokého školstva v Prešove*. Prešov 2018, s. 74 – 75.

⁴⁹ JANOČKO, M. – ŠTURÁK, P.: Prešov – kultúrne stredisko Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a osobnosti gréckokatolíckeho školstva. In: KOPRIVNÁKOVÁ, J. – CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.): *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov 2009, s. 133 – 134.

⁵⁰ BESKYD, H.: Sto rokov od otvorenia Pivcoučiteľskej seminariji. In: *Narodny novynky*, 4 (1995), č. 9, s. 3.

⁵¹ POTÁŠ, M.: Biskup Ján Vályi. In: *Gréckokatolícky kalendár 1987*. Bratislava 1987, s. 39.

neum. Z vlastných zdrojov vytvoril základinu aj pre dievčenský internát a sirotinec, z ktorej boli zakúpené pre tieto účely dva domy (definitívna realizácia tohto projektu sa však uskutočnila až v roku 1922, pričinením prešovského farára Ivana Kizáka).⁵² V roku 1907 bola z jeho pomocou v Prešove zriadená Gréckokatolícka vyššia dievčenská škola.⁵³ Podobne v roku 1910 biskup zriadil v Prešove prvú gréckokatolícku meštiansku školu.⁵⁴

Biskup Ján Vályi výraznou mierou prispel aj ku skrásleniu Katedrálneho chrámu sv. Jána Krstiteľa.⁵⁵ V roku 1891 bola dokončená umelecká výzdoba katedrály a to tak interiéru, ako aj exteriéru. V tom istom roku bola zrekonštruovaná sedlová strecha katedrály⁵⁶ a veža bola pokrytá plechom. Súčasne boli v katedrále prevedené stolárske práce. Ako horlivý podporovateľ katedrálneho chrámu zabezpečil aj nový bohostánok – kivot (*tabernakulum*) a náručný kríž (*pacifikál*).⁵⁷ Prispel taktiež k zveladeniu biskupskej kaplnky. V roku 1891 na náklady biskupa J. Vályiho a ostatného eparchiálneho kléru boli zaobstarané dva nové zvony⁵⁸, takže katedrála v tom čase mala celkovo päť zvonov (počas I. sv. vojny bol jeden roztavený na vojnové účely, preto odvtedy až dodnes má katedrála štyri zvony). Za pôsobenia tohto prešovského biskupa bola z predaja pomerne veľkej časti biskupských majetkov v Červenom Kláštore pribudovaná k rezidencii nová časť, v ktorej sa v súčasnosti nachádza Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity.⁵⁹

Prešovský biskup Ján Vályi spravoval svoje biskupstvo takmer 30 rokov. Ku koncu svojho života bol biskup chorý, o jeho chorobe však vedeli len tí, ktorí s ním boli v blízkom kontakte alebo sa s ním v dňoch pred jeho smrťou stretli. Po jednom týždni choroby prišla jeho smrť, o ktorej informovala Prešovská kapitula: „*Sídelná prešovská katolícka kapitula gréckeho obradu, vo svojom mene aj v mene príbuzných s hlbokým zármutkom oznamuje úmrtie vysoko-dôstojného Dr. Jána Vályiho, prešovského biskupa, tajného cisárskeho radcu, doktora teológie, čestného doktora teologickej fakulty Petra Pázmánya v Budapešti, nositeľa železného kríža I. stupňa, nositeľa stredného kríža rádu Leopolda atď., ktorý náhle zomrel 19. novembra v 74. roku svojho života a v 29. roku biskupskej služby ráno o 5. hodine. Telesné pozostatky nezabudnuteľného veľkňaza sa uložia k večnému odpočinku po svätej liturgii do krypty katedrálneho chrámu dňa 23. novembra.*

*Prešov, 19. novembra, 1911.*⁶⁰

⁵² HRIVNÁK, S.: *Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove 1323 – 1821 – 1950*. ŠOBA Prešov 1968, s. 36.

⁵³ Chýry zo Šariša. (Gréckokatolícka vyššia dievčenská škola v Prešove.) In: *Krestan*, 14, 26. 10. 1907, s. 10.

⁵⁴ VASIL, C.: *Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti*. Byzant : Košice 2000, s. 120.

⁵⁵ ŠTURÁK, P.: Biskup Dr. Ján Vályi (1837 – 1911). In: http://www.grkatpo.sk/?jan_valyi.

⁵⁶ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov 1999, s. 33.

⁵⁷ *Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioceseos Fragopolitanae (Prešov – Prjašev) pro anno Domini 1931*, s. 17.

⁵⁸ ŠTURÁK, P.: *Prierez dejinami Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Biskupi na prešovskom stolci*. Prešov : Univerzitná knižnica PU 2002, s. 27.

⁵⁹ ŠTURÁK, P.: Katedrálny chrám svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove. In: Kol. autorov: *História katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove*. Prešov 2007, s. 34.

⁶⁰ RUSSNÁK, M.: Dr. Vályi János életrjza. In: *Felvidék*, roč. 2, 20. november 1911, č. 46, s. 3.

Sídlné mesto biskupa – Prešov sa na znak smútku zaodelo do smútočnej vlajkovej výzdoby. Časti pohrebu sa zúčastnili zástupcovia eparchií, diecéz, kapitúl, mesta Prešov, Šarišskej župy, ministerstiev, poslanci a mnoho ďalší. Smútočný zástup tvorilo aj množstvo kňazov z Prešovského biskupstva, sesterských gréckokatolíckych biskupstiev, ale aj kňazov z biskupstiev latinského obradu. Telo nebohého biskupa bolo uložené v krypte Katedrálneho chrámu sv. Jána Krstiteľa.⁶¹

Týždenník Ruskoje slovo charakterizoval v roku 1924 činnosť biskupa Jána Vályiho takto: „Kde by sme boli, keby sme nemali biskupa Vályiho. Nemali by sme školské budovy, internáty, tým pádom množstvo učených ľudí. Biskup Vályi žil jednoducho a ticho, všetky svoje peniaze daroval na blaho eparchie, na chrámy, školy, eparchiálne inštitúty, vdovy, siroty, či chudobných ...”⁶²

Východoslovenské noviny Naša Zástava pri príležitosti 25. výročia menovania Jána Vályiho za prešovského biskupa, opísali jeho činnosť takto:

„Jeden hirešni spisovateľ pravi, že «rados napelni šerdco našo, ked takeho muža vidzime, ku kteremu vse do huri pohlednuc možeme, » kteri božske dari, dar rozumu, mudrosci, bohatstva, moc, vladu ňe na marnu nadheru, ňe ku dosahnu cu svojiskih ciloh uživa, ale ku temu, žebi dobre robil, žebi starosc mal, z duhovnima a materialnima skutkami obohacil tih, kterih dopaternosc, piľnovaňe, obrana z naridzeňa Božeho jemu je zverena.

Taki zivot, taka nadherna čnnosc v každim človeku uctu a obdivovaňe vzbudzi, ktere še ľem zveksič može, ked toto užitečne pracovaňe, tote duševne a celesne shopnosce ňe ľem ku dobremu paru ľudzi, ale ku dobremu calemu množstvu ľudzi služi.

Na 20-ho maja minulo 25 roki temu, že hlavu dr. Vályi Jánosa, v ungvárskej sidelnej cirkvi z biskupsku korunu ozdobeľi. Vtedi šľubil deputacii prešovskej diecezi, že ľem ku dobremu, ku vikvitnucu svojej diecezi hce žic napozatim; tento šľub v jeho 25 ročnim pracovaňu vipelňil, pravdu slovoh svojih zoz požehnanima učinkami potverdzel.

Dr. Vályi János vimenovani za biskupa visoku, ale na dohodek skromnu hodnosc še dostal. V diecezi svojej našol narod hudobni, inštitucie ňedokonale, roboti – praci bez miri, a pomoci – okrem pomoci dobrotiveho Boha – žadnej.

Dr. Vályi še ale nezľeknul od praci; mal un okrem svojej učenosci, mudrosci – ktere ho ku tej veľikej praci shopnim učičňil – ai jednu ňezmirňe šľehetnu vlastnosc, z kтеру premohol šicke prekažki, šicke češkosce : z mocnu vulu spojenu lasku, ktera mu v praci vitervanľivosc dodavala, a ňezohabela mu aňi jedneho okamžeňa v živoce jeho bez teho, žebi daco užitecneho, krasneho, šľehetneho ňeutvoril, co ku dobremu svojeho naroda služic mož. Pod tima 25 rokami vecej zrobel ku viučovaňu, vzdelavaňu naroda, ku rozmnožeňu naboženskeho citu a mravoh, jak jeho predkove pod 60 rokami. Vibudoval novi dum seminarii, zveksičil alumňiu, v ktorej sinove, široti hudobnih gr. kath. kňazoh a učiteloh zadarmo, abo barz tuňo vihovane, viučovane bivaju. Ku podpore čvičenosci narodnej preparandiu kantoroh a učiteloh vistavel. Katedralni koscel

⁶¹ BOHÁČ, V.: Okolnosti smrti a liturgický priebeh pohrebu biskupa ThDr. Jána Vályiho. In: Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí II. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove 2012, s. 102 – 112.

⁶² Русское слово 41, роč. I. (1924), s. 6.

okrašľil, ozdobil, koňečne, žebi i pejcidvacatemu roku jeho slavneho panovaňa še ušlo daco pametne krasneho a nadherneho, založel zaklad jedneho inštitutu, ustavu, internatu pre vihovaňe dzivčatoh, ktereho ustavu krasna palota, zoz ku ňemu pribudovanim domom viššej štiristokrat tišic koruni stac budze. A keľčiki tih veľkih ustavoh z vekšej častki jediňe zo svojego skromneho biskupskeho dohodku posbiral dovjedna. A niž un sam ten najskromňejši, jednoduhi život provadzi, ku oblaženu druhih z panovňicku ščedroscu rozdzeluje bohatstvo.

Ale ñe ľem v jeho sidelnim mestu su viditelne tote nadherne ustavi teho šlehetneho šerdca a ñezlomnej mocnej vuľi, počas jeho panovaňa jedno za druhim še stavjaju v jeho biskupskej stolici kosceli, školi, nove fari, farnosce, i na takih mescoch, dze jejih utvoreňe z najveľšima češkoskami spojene bulo, a počet totih cerkvoh, ktere z jeho podporovaňom a spolupracovaňom še obnovic, okrašľic daľi, je – ñepočetne veľiki.

«Naša Zastava» tiž here sebe šmelosc, abi še na teho arcipastira šerdca šlehetneho, čnoscoch ñeobičajnih zoz calu uctu a uprimnoscu rozpametala a svoju poklonu preukazala jemu, ktereho každy – hto ho ľem pozna – ucti, miluje a visoko važi, temu opravdzivemu uherskemu vlastencovi, kteri zo svojima prikladnima učinkami nas uči: jak treba pre vlast a pre narod pracovac, obeti prinaac v cihosci, v skritosci, ñehľedajice svoju slavu, ale nasledujice vnuknuce svojej krasnej, šlehetnej duši.

*Ñeh ho Všemohuci Boh živi na dluhe roki!*⁶³

V novinách Felvidék bola dňa 1. decembra 1911 publikovaná báseň L. Petrásovszkeho, ktorá odznela na pohrebe biskupa J. Vályiho.

Stáby smutná ozvena bôle, strasti, povzdychu
Vo vetre sa ozve hlas pochmúrneho zvonu,
Duša moja zatrasie sa na ten hlas, ktorý srdce trhá,
Akoby nariekala a plakala polovica sveta.

Titanská duša opúšťa tento svet,
Na rýchlych cherubínskych krídlach letí k nebu.
V pominutom prachu bol preňho byt úzky:
Išiel si nájsť domov v peknom nebi.

Prečo si nás opustil? Prečo sme ostali siroty,
Milostný, dobrý otče, Ty nebeská dúha?!
Ktorý, keď si sa objavil, duše sa nám smiali,
Hoci sme mali v očiach slzy a nad sebou oblaky.

Sem-tam, keď sa osud chystal nás zraniť,
Boh sa zniloval, ak sa pozrel na tvoju dušu:
Mocný meč Boží sa stal kľudným vidiac,
Ako nás chráni svetlá čistota tvojej duše.

⁶³ DESSEWFY, I.: 25 ročne jubileum Dr. Vályi Jánosa (1883 – 1908) gr. kath. biskupa diecezi Eperjes. In: *Naša Zastava*, roč. 2, 1908 (31. maja 1908), č. 22, s. 2 – 3.

Nechali sme schnúť slzy pri tvojom pozemskom tróne,
Ktorý si bol apoštolom milosrdenstva:
Teraz, keď si si ho svojimi skutkami zaslúžil,
Duša tvoja oslávená sedí na nebeskom tróne.

A prichádza ozdobný rad ochraňujúcich duchov,
Ktorí prichádzajú pred teba pokloniť sa ti:
Ktorým si dal prácu tu, na tomto svete,
Keď si rozdával bohaté dary svojho veľkého srdca.

Vynikajúcou rukou si ich sial na dom Boží,
Na vdovy, siroty, na dlhý rad chudobných.
A čo bolo dušou, prídavkom k tým darom?
Rozjasnený úsmev tvojich modrých očí.

A zvon len zvoní smutno, hladko:
V jeho slove cítiť trápenie tisícok duší.
Vyráža smútočný sprievod začína smutný spev
S bolestným plačom, ktorý srdcia trhá.

Ja však cítim, ja však si myslím:
Tam, hore v nebesiach to nemá ozvenu:
Tento smutný pochod nie je ťa hodný,
Lebo oslavujú dnes v Nebeskom kráľovstve.

A kým tam hore ťa venčia vavrínom,
Tvoj pohreb nech je nám víťazstvom:
Ozvi sa, ozvi sa, poľnica nebies,
Nebeská hudba svetlých anjelov!⁶⁴

Pre svoj veľký záujem o blaho biskupstva, pre svoju nekonečnú dobročinnosť bol biskup Ján Vályi nesmierne milovaný svojimi veriacimi. Pre túto svoju činnosť, ako aj pre vynikajúce charakterové vlastnosti bol nazývaný mužom zlatého srdca. Jeho záslužnú činnosť v biskupskom úrade si všimla aj Svätá Stolica, keď ho v roku 1892 (12. 8.) pápež Lev XIII. menoval za člena kolégia biskupov asistujúcich pápežovi.⁶⁵ Jeho činnosť neostala nepovšimnutá ani u cisárskeho dvora. V roku 1896 mu cisár František Jozef I. udelil Rád cisára Leopolda⁶⁶, v roku 1903 ho panovník prijal medzi svojich tajných radcov⁶⁷, 20. septembra 1911 mu udelil vysoké štátne vyznamenanie Rád

⁶⁴ Petrasovszky, L.: Dr. Vályi János püspök temetésére. In: *Felvidék*, roč. 2, 1. 12. 1911, č. 47, s. 1. Preklad z maďarčiny do slovenského jazyka: Mgr. Peter Kaško.

⁶⁵ AGAP, Listiny, inv. č. 33, sign. 8.

⁶⁶ AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 412, sign. 1674.

⁶⁷ PEKAR, A.: *Historie backround of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 32.

železnej koruny I. triedy a zároveň aj rytiersku hodnosť.⁶⁸ Pre svoje maďarské cítenie dostával často uznanie aj od uhorskej vlády. Po jeho smrti viaceré uhorské periodiká vyzdvihovali jeho osobnosť, dobová tlač ho charakterizovala ako „najväčšieho gréckokatolíka“, „pýchu eparchie“, „uhorského Metoda“, „slávneho člena uhorskej hierarchie“, „pravého patriota“, „pokrokového biskupa“, či „nového apoštola“.⁶⁹

Pri príležitosti 100. výročia jeho smrti boli telesné ostatky biskupa Jána Vályiho dňa 8. januára 2012 slávnostne uložené do novo zrekonštruovanej krypty pod Katedrálom sv. Jána Krstiteľa v Prešove. Do samostatnej schránky bolo do krypty spolu s telesnými pozostatkami uložené aj jeho „zlaté“ srdce.⁷⁰

BIBLIOGRAFIA:

- Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP), fond Listiny, inventárne číslo (inv. č.) 26, signatúra (sign.) 12-1.
- AGAP, Listiny, inv. č. 27, sign. 9.
- AGAP, Listiny, inv. č. 29, sign. 2.
- AGAP, Listiny, inv. č. 30, sign. 12.
- AGAP, Listiny, inv. č. 31, sign. 11.
- AGAP, Listiny, inv. č. 32, sign. 34482, č. kr. 4.
- AGAP, Listiny, inv. č. 33, sign. 8.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 392, sign. 753.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 398, sign. 3304.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 399, sign. 1799.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 412, sign. 1674.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 413, sign. 193.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 416, sign. 1898.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 417, sign. 3847.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 419, sign. 1141, 1404.
- AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 427, sign. 151.
- AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 47, sign. 13, 25.
- AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 50, sign. 21.
- Štátny archív v Košiciach (ŠA Košice), Fond Abovsko – Turnianskej župy III. obdobie 1882 – 1922, Od. Sborové orgány župy, A. Župný municipiálny výbor, inv. č. 266 (131), sign. 255.
- BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ – informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava 1997, s. 119.
- BESKID, M.: *Prešovská eparchia*. Prešov : Petra 2012, s. 31 – 32.
- BESKYD, H.: Sto rokov od otvorenia Pivcoučel'skej seminariji. In: *Narodny novynky*, 4 (1995), č. 9, s. 3.
- Bishop Ján Vályi. In: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvalyi.html>.
- BOHÁČ, V.: Okolnosti smrti a liturgický priebeh pohrebu biskupa ThDr. Jána Vályiho. In: *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí II*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove, 2012, s. 102 – 112.
- CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného liturgického kalendára v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia IV*. Trnava 2004, s. 186.
- CSAKY, M.: *Die römisch – katholische Kirche in Ungarn*. In: WANDRUSZKA, A. – URBANITSCH, P.: *Die Habsburgermonarchie 1848 – 1918*.
- DANILÁK, M.: Ukrajinci východného Slovenska na začiatku 20. storočia. In: *Spoločenský zborník III*. Filozofická fakulta UPJŠ. Prešov 1994, s. 107.
- DESSEWFFY, I.: 25 ročné jubileum Dr. Vályi Jánosa (1883 – 1908) gr. kath. biskupa diecezi Eperjes. In: *Naša Zastava*, roč. 2, 1908 (31. maja 1908), č. 22, s. 2 – 3.

⁶⁸ AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 427, sign. 151.

⁶⁹ PEKAR, A.: *Historie backround of the Eparchy of Prjashév*. Pittsburgh 1968, s. 33.

⁷⁰ PETRIK, L.: Posvätenie krypty a uloženie ostatkov biskupa Vályiho. In: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20120110027>.

- GRIGASSY, Gy.: *A Magyar Görög – Katholikus legujjab története*. Ungvár 1913, s. 73.
- GYÖRGY, J. – PUSKÁS, B.: „Doplnky o prešovskom biskupovi Jánovi Vályim. In: *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí II. Prešov* : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove 2012, s. 95 – 99.
- HANZLÍK, J.: Vystáhovalectvo z východného Slovenska od druhej polovice 19. storočia do roku 1918. In: *Príspevky k dejinám východného Slovenska*. Bratislava 1964, s. 223.
- HRIVNÁK, S.: *Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove 1323 – 1821 – 1950*. ŠOBA Prešov 1968, s. 36.
- Chýry zo Šariša. (Gréckokatolícka vyššia dievčenská škola v Prešove.) In: *Kresťan*, 14, 26. 10. 1907, s. 10.
- Chýry zo Šariša. (Na gréckokatolíckom učiteľskom ústave v Prešove budú vyučovať dve hodiny týždne slovenskú reč.) In: *Kresťan*, 15, 4. 7. 1908, s. 8.
- JANOČKO, M. – ŠTURÁK, P.: Prešov – kultúrne stredisko Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a osobnosti gréckokatolíckeho školstva. In: KOPRIVNÁKOVÁ, J. – CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.): *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov 2009, s. 133 – 134.
- КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕР, Д.: *Габсбурзька церква. Мукачівська греко-католицька єпархія в австрійську добу (1771 – 1918)*. Užhorod 2018, s. 131 – 132.
- KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 123.
- LETZ, R.: Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918 – 1950. In: *Slovensko – rusínsko – ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť*. Slavistický kabinet SAV. Bratislava 2000, s. 102.
- LACKO, M.: Z našej minulosti : Delenie Mukačevského biskupstva. In: *Mária* 1, 1981, s. 16.
- LACKO, M.: Východné cirkvi v Amerike. In: *Mária* 3 – 4, 1964, s. 8.
- LACKO, M.: Náčrt dejín slovenských gréckokatolíkov. In: *Most* 3 – 4, 1966 (roč. 43), s. 149.
- Libellus Memorialis Hungarorum gr. rit. Catholicorum ad SS. Patrem Leonem XIII.* Budapestini 1900.
- MAGOCSI, P. R.: *Rusíni na Slovensku*. Prešov 1994, s. 148, 150.
- PEKAR, A.: *Historie background of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 29 – 30.
- PETRASOVŠZKY, L.: Dr. Vályi János püspök temetésére. In: *Felvidék*, roč. 2, 1. 12. 1911, č. 47, s. 1.
- PETRIK, L.: Posvätenie krypty a uloženie ostatkov biskupa Vályiho. In: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20120110027>.
- POTAŠ, M.: Biskup Ján Vályi. In: *Gréckokatolícky kalendár 1987*. Bratislava 1987, s. 39.
- Русское слово* 41, roč. I. (1924), s. 6.
- RUSSNÁK, M.: Dr. Vályi János életríza. In: *Felvidék*, roč. 2, 20. november 1911, č. 46, s. 3.
- RUBY, J.: Brevis historia dioecesis Eperjesiensis II. In: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis pro anno domini 1903*. Eperjesini 1903, s. 3 – 41.
- Schematismus Venerabili Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkacsiensis ad annum domini 1874*. Ungvári ni : Typis Caroli Jäger & Alberti Répay 1874, s. 16.
- Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Fragopolitanae (Prešov – Prjašev) pro anno Domini 1931*, s. 17.
- SUCHÝ, J. E.: Slovenskí gréckokatolíci v Kanade. In: *Gréckokatolícky kalendár 1998*. Prešov, s. 87 – 91.
- ŠPIESZ, A.: *Ilustrované dejiny Slovenska*. Bratislava 1999, s. 162 – 163.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov 1999, s. 33.
- ŠTURÁK, P.: *Prierez dejinami Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Biskupi na prešovskom stolci*. Prešov : Univerzitná knižnica PU 2002, 95 s.
- ŠTURÁK, P.: Biskup Dr. Ján Vályi (1837 – 1911). In: http://www.grkatpo.sk/?jan_valyi.
- ŠTURÁK, P.: Katedrálly chrám svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove. Obdobie biskupa Dr. Jána Vályiho (1883 – 1911). In: Kol. autorov: *História katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa a biskupskej rezidencie v Prešove*. Prešov 2007, s. 33.
- TAJTÁK, L.: Východoslovenské vystáhovalectvo do I. sv. vojny. In: *Národné obzory* 3. Košice 1961, s. 240.
- VASIL, C.: *Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti*. Byzant : Košice 2000, s. 120.
- VASIL, C.: Spoločné korene a duchovné dedičstvo niektorých sesterských byzantských katolíckych cirkví. In: *Gréckokatolícky kalendár 1999*, Prešov, s. 68 – 70.
- ZUGGER, CH.: História Byzantskej katolíckej cirkvi v USA. In: *Theologos*, roč. 5, č. 2, rok 2004. Prešov : Petra 2004, s. 11.

Morálne dilemy a princíp dvojitého účinku¹

prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD.
Katedra filozofie a religionistiky

Abstract: *The technological and economic development of the human community with a new urgency put forward a requirement to solve ethical problems. The disadvantage is that there is too much abstraction of thought ethical experiments, which on the one hand refine our knowledge, but at the same time show their partiality. On the positive side, the principle of double effect protects us from the inclined plane of utilitarian consequentialism, where the admission of lesser evil is only a step to committing evil in the name of greater good. It also helps us to find out what is the best and what we can realistically do, without having to defend the actions of lesser evil.*

Key words: *Moral dilemmas. Doctrine of Double Effect. Trolley Problem. Utilitarian Consequentialism.*

Úvod

Dilematické situácie boli vždy a ich riešenie si vyžadovalo náležitú etickú reflexiu. V Platónovom Štáte Kefalos definuje spravodlivosť ako pravdovravnosť a splácanie dlhov. Sokrates však namieta, že by nebolo správne vracať zbraň tomu, kto by s ňou mohol ublížiť iným. Objavuje sa tu konflikt medzi dvoma morálnymi normami: splácanie dlhov a ochrana iných pred poškodením. Sokrates tvrdí, že ochrana iných je normou, ktorá má prednosť pred splatením dlhu.² Konflikt medzi dvoma morálnymi normami opisuje aj Sofokles, kde Antigona sa rozhodne pochovať brata Polyneika, napriek Kreonovmu zákazu, ktorý je v rozpore mravnými princípmi. Takýchto prípadov, kedy mravný subjekt môže robiť každú z týchto vecí, ale nie súčasne, je nielen v literatúre neúrekom. S týmito prípadmi sa stretávame v aplikovanej etike, napr. biomedicínska etika, obchodná etika, právna etika ap., ale najnovšie aj pri využívaní autonómnych automobilov a autonómnych strojov vo všeobecnosti. Princíp dvojitého efektu má rešpektované postavenie v katolíckej lekárskej etike. Neil M. Gorsuch, sudca odvolacieho súdu USA pre desiaty okruh, sa domnieva, že táto doktrína má ústredné miesto aj v rámci právnych predpisov USA.³

Princíp dvojitého účinku sa pravidelne uplatňuje v etických diskusiách o paliatívnej sedácii, terminálnej extubácii a iných klinických aktoch, ktoré možno považovať za urýchlenie smrti u bezprostredne umierajúcich pacientov. Žiaľ, jestvuje ten-

¹ Článok bol uverejnený v: THEOLOGOS – teologická revue. Prešov : Vydavateľstvo PU, č. 2, roč. XXII., 2021. ISSN 1335- 5570.

² PLATÓN: *Štát* Bratislava : Kalligram 2006, 331c.

³ Porov. ALLSOPP, M. E.: The Doctrine of Double Effect in U.S. Law. Exploring Neil Gorsuch's Analyses. In: *National Catholic Bioethics Quarterly* 11/2011, s. 31– 40.

dencia využívať tento užitočný princíp spôsobom, ktorý by mal ospravedlniť akékoľvek konanie, pričom sa prehliada potreba reflexie ďalších morálnych princípov.⁴ Cieľom článku je deskripcia a explanácia princípu dvojitého efektu pri riešení ťažkých, morálne hlboko dilematických prípadov.

Kľúčovými prvkami morálnej dilemy sú dve antagonistické pozície:

mravný subjekt je povinný vykonať dva alebo viacero skutkov,

- mravný subjekt reálne môže vykonať len jeden skutok.
- Vyzerá to tak, že mravný subjekt čokoľvek urobí, je odsúdený na morálne zlyhanie. Bez ohľadu na to, čo robí, urobí niečo zle, alebo neurobí niečo, čo je povinný urobiť.

Locus in quo princípu dvojitého efektu

Základný variant princípu dvojitého účinku hovorí, že za istých podmienok je z morálneho hľadiska dovolené uskutočniť aj také konanie, ktoré má dobrý aj zlý účinok.

Podľa všeobecného presvedčenia etikov explicitnú formuláciu a aplikáciu princípu dvojitého účinku nájdeme až u najvýznamnejšie dominikánskeho mysliteľa vrcholnej scholastiky sv. Tomáša Akvinského. Joseph T. Mangan⁵ však upozorňuje, že v implicitnej podobe tento princíp môžeme nájsť už v šiestej kapitole Prvej knihy Makabejcov.⁶ Starozákonný text hovorí o Eleazárovi, ktorý sa rozhodol obetovať za svoj ľud tak, že skočil pod slona nesúceho kráľa protivníkovho ľudu a usmrtil ho bodnutím zospodu. Eleazár si neželal svoju smrť, nemal úmysel spáchať samovraždu, ale chcel usmrtiť protivníka a len predvídal, že nebude schopný uniknúť spod padajúceho slona a zahynie. Jeho smrť nebola zamýšľaná, ale iba predvídaná ako nutná súčasť pozitívneho morálneho aktu - záchranu vlastného ľudu.

Pred Tomášom Akvinským o problematike konania, ktoré má dobrý aj zlý účinok pojednával aj sv. Augustín v *De Libero Arbitrio*. Analyzuje prípustnosť zabitia človeka v dvoch situáciách:

a) v prípade obrany pred úkladným vrahom (*insidiator sicarius*),

b) v prípade zabitia útočiacého nepriateľa (*hostis inruens*) v priebehu vojny.

Augustín stojí pred problémom, či je možné považovať nejakú formu úmyselného zabitia za skutok, ktorý nie je zlom a hriechom, keďže úmyselné pozbavenie života inej ľudskej bytosti je na základe božích prikázanií hriechom. V prípade seba-

⁴ Porov. REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością filozofa w XX wieku. In: DOME-RACKI, P., GRZELIŃSKI, A., WIŚNIEWSKI, R. (eds.): *Filozofia – Etyka – Ekologia*. Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Toruń 2015, s. 501– 516; VALČO, M.: Rethinking the role of Kierkegaard's 'authentic individual' in liberal capitalist democracies today. In: *European Journal of Science and Theology*, October 2015, Vol.11, No.5, s. 129– 139. PETRO, M.: Vybrané bioetické princípy. In: *Theologos*, 1/2009, s. 97– 107.

⁵ Porov.: MANGAN, J. T., An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. In: *Theological Studies*. 1949, (10): 41– 61, s. 42.

⁶ „Vtedy Eleazár zvaný Auaran uvidel zviera obrnené kráľovským pancierom. Bolo väčšie ako ostatné zvieratá. Myslel, že je na ňom sám kráľ, a tak sa obetoval, aby zachránil svoj ľud a aby získal večnú slávu. Odvážne sa vrhol k zvieraťu doprostred šíku. Zabíjal napravo i naľavo, takže na oboch stranách pred ním ustupovali. Podbehol pod slona, odspodu ho prebodol a zabil. Ten sa však zrútil na zem na Eleazára a on na mieste zomrel.“ (1Mak 6, 43– 46).

obrany Augustín píše, že zabitie je hriechom a zlom, pretože tento skutok je motivovaný vášňou k pozemskému životu a obrana aj vlastného pomimutelného života nemôže zdôvodniť zabitie iného človeka, pretože ide o vec, ktorá človeku plne nepatrí. Pozemský život nie je skutočným vlastníctvom človeka, keďže život mu môže byť odňatý i proti jeho vôli. Augustín však následne dodáva, že sebaobranu možno považovať za menšie zlo, pretože je miernejším zlom zabiť násilníka ako nevinného.⁷ Augustínova pozícia v otázke sebaobranu vychádza z jeho koncepcie človeka ako mravne zdokonaľujúcej sa bytosti v procese zápasu dobra so zlom. Má výrazný pacifistický charakter, nakoľko kresťan nemôže úmyselne zbaviť života inú ľudskú bytosť, aj keď ľudský zákon to umožňuje. Dôvodom je, že ako kresťan je viazaný nadradeným večným zákonom, ktorý určuje hranice jeho konania a na základe ktorého je úmyselné zabitie za takýchto okolností hriechom.⁸ Augustínova teória spravodlivej vojny podobne ako princíp dvojitého účinku sa pokúšajú vysvetliť prípustné násilie a ujmu. Sú to teórie o tom, kedy je morálne dovolené ublížiť a prípadne zabiť inú ľudskú bytosť, ale otáznou sa stáva aplikácia princípu dvojitého účinku v niektorých špecifických prípadoch, napríklad pri zdôvodnení civilných obetí v čase vojny.⁹

Sv. Tomáš Akvinský v pojednaní o možnosti dovolenej sebaobranu vychádza zo scholastickej tradície. Odvoláva sa predovšetkým na sv. Alana z Lille¹⁰ a Alexandra z Halesu.¹¹ Alan z Lille vo svojom *De Fide Catholica* píše, že obranca môže odraziť útočníka silou aj s tým, že jej následkom bude smrť, ak smrť nie je zamýšľaná (*non intendendo eum occidere*). Alexander z Hales sa v *Summa theologica* primárne sústreďuje na úmysel zachovania vlastného života (*intentio conservationis propriae salutis*). Tomáš Akvinský v *respondeo* najskôr vo všeobecnej rovine teórie ľudského konania tvrdí, že určitý akt môže mať dva dôsledky (*unius actus esse duos effectus*), z ktorých jeden je zamýšľaný (*in intention*), zatiaľ čo ten druhý nie (*praeter intentio-*

⁷ *De Libero Arbitrio* 1.5.12.33 Legem quidem satis video esse munitam contra huiuscemodi accusationem, quae in eo populo quem regit minoribus malefactis, ne maiora committerentur, dedit licentiam. Multo est enim mitius eum, qui alienae vitae insidiatur quam eum, qui suam tuetur, occidi, et multo est immanius inuitum hominem stuprum perpeti quam eum, a quo illa vis inferitur, ab eo cui inferre conatur, interimi. Iam vero miles in hoste interficiendo minister est legis; quare officium suum facile nulla libidine implevit. 1.5.12.35 Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest, siquidem ille qui tulit, si dei iussu tulit, id est quod praecipit aeterna iustitia, expers omnino libidinis id agere potuit. Si autem ille cum aliqua libidine hoc statuit, non ex eo fit, ut legi cum libidine obtemperare necesse sit, quia bona lex et a non bono ferri potest. 1.5.12.36 Non enim si quis verbi causa tyrannicam potestatem nactus ab aliquo, cui hoc conducit, pretium accipiat, ut statuat nulli licere vel ad coniugium feminam rapere, propterea mala lex erit, quia ille iniustus atque corruptus hanc tulit. Potest ergo illi legi, quae tuendorum civium causa vim hostilem eadem vi repelli iubet, sine libidine obtemperari; et de omnibus ministris, qui iure atque ordine potestatis quibusque subiecti sunt, id dici potest. AUGUSTINUS, A.: *De Libero Arbitrio*, http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Augustine/De_libero_arbitrio/L1#n33. [20.06.2020]

⁸ Porov. KONIAR, I.: Zdôvodnenie vojny v prácach sv. Augustína. In: *Studia theologica* 11, č. 4 [38], zima 2009.

⁹ Porov. BUZAR, S. The Principle of Double Effect and Just War Theory. In: *Philosophia* (2020). <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00209-2> [20.06.2020]

¹⁰ Sv. Alan z Lille, (latinsky *Alanus ab Insulis*, 1128–1202/3) doctor universalis, francúzsky cisterciánsky mních, filozof, teológ, predstaviteľ rannej scholastiky.

¹¹ Alexander z Halesu (Alexander Halensis, 1185–1245) doctor irrefragibilis, theologorum monarcha, doctor doctorum, filozof, teológ, predstaviteľ františkánskej školy.

nem). Tomáš zastával doktrínu, podľa ktorej je morálny charakter ľudského konania špecifikovaný svojim objektom, ktorý určuje druh samotného konania (*morales autem actus recipiunt speciem secundum quod intenditur*).¹²

Princíp dvojitého účinku sa nachádza v Teologickej sume,¹³ kde anjelský doktor pojednáva o prečinoch voči komutatívnej spravodlivosti a kladie otázku, či je možné v sebaobrane usmrtiť útočníka (*utrum alicui liceat occidere aliquem se defendendo*). Odpovedá, že nič nebráni tomu, aby jeden akt mal dva účinky, z ktorých iba jeden je zamýšľaný, zatiaľ čo ten druhý je nechcený, nie je v úmysle.¹⁴ Mravné skutky získavajú druhové určenie podľa toho, ako sú zamýšľané, nie podľa toho, čo je mimo úmysel, čo je náhodné, ako je zřejmé z toho, čo bolo vyššie povedané. Z obrany vlastného života môžu vychádzať dva účinky: prvým z nich je zachovanie vlastného života a druhým je usmrtienia útočníka. Takéto konanie nie je neprípustné, pretože úmysel je zachovanie vlastného života: je pre každú bytosť prirodzené, že si zachováva existenciu, nakoľko môže. Konania vychádzajúce z dobrého úmyslu sa však môže stať nedovoleným, ak nie je primerané cieľu. Ak by teda niekto na obranu vlastného života použil neprimeranú silu, bolo by jeho konanie nesprávne. Ak však bráni násiliu primeraným spôsobom, je jeho obrana dovolená, lebo právo hovorí „je dovolené odraziť silu silou v medziach legitímnej obrany.“ K spásu nie je nutné vzdať sa legitímnej obrany, aby sa človek vyvaroval usmrteniu útočníka, lebo má väčšiu zodpovednosť za vlastný život, ako za život niekoho iného. Pretože však usmrtenie človeka nie je dovolené, iba verejnej autorite konajúcej so zreteľom na všeobecné dobro, ako je zřejmé z toho, čo bolo povedané vyššie, nie je človeku dovolené mať v úmysle usmrtenie za účelom vlastnej obrany, s výnimkou tých, ktorí majú verejnú autoritu.

¹² Porov. McINERNEY, R.: *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1992, s. 80–81; McINERNEY, R.: *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Revisited edition. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1997, s. 159–182.

¹³ AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. IIaIIae, q. 64, a. 7. „Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti: cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum: ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quavis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur.“ AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. IIaIIae, q. 64, a. 7. <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> [20.06.2020]

¹⁴ Prov. CHYROWICZ, B.: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*. Lublin : Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997, s. 48.

Tí sa vo svojom úmysle usmrtiť človeka v sebaobrane vzťahujú k všeobecnému dobru, ako je zrejmé v prípade vojaka, ktorý čelí nepriateľovi a stráži bojujúcich proti zlodejom. Aj tí by však hrešili, ak by boli vedení osobnou nenávisťou.¹⁵

Tomášov text, považovaný za historicky prvú aplikáciu etického uvažovania založeného na princípe dvojitého účinku, je situovaný v kontexte jeho perfekcionistačkej koncepcie morálky,¹⁶ kde ľudský život je dokonalosťou, ktorá je podmienkou realizácie všetkých ostatných dohier a ako taký je objektom prirodzených inklinácií.¹⁷ Ľudské konanie, ktoré smeruje k zachovaniu dobra života, nie je z etického hľadiska neprípustné, lebo pre človeka je prirodzené, že chce pokračovať vo svojej vlastnej existencii, kým je to možné. Hoci je inklinácia k životu ako k dobru prirodzená, nevyplýva z toho, že každý spôsob zachovania vlastného života je morálne oprávnený.¹⁸

Akvinského príspevok k rozhodovaniu mravného subjektu v morálne dilematickej situácii usmrtienia útočníka v rámci sebaobrany môžeme nahliadnuť aj v kontexte jeho pojednania *De bonitate et malitia humanorum actuum in generali* o mravnom charaktere ľudského konania v *Prima secundae*, q. 18.¹⁹ Tomáš tu hovorí o podmienkach určujúcich morálne hodnotenie (*fontes moralitatis*)²⁰ ľudských skutkov na pozadí všeobecného metafyzického predpokladu, že každá vec, teda aj ľudské konanie, má toľko dobra, koľko má bytia, ktoré jej z jej bytostnej povahy prináleží.²¹ Absolútnym bytím, plnosťou bytia (*plenitudo essendi*) je len Boh, ktorý je ako *esse ipsum subsistens* absolútnym dobrom, úplnou subsistujúcou dokonalosťou. Ľudské konanie zo svojej povahy (ako konanie) nemôže byť absolútnym dobrom, môže však dosiahnuť tej plnosti bytia, ktoré mu ako ľudskému konaniu prináleží a v tej miere,

¹⁵ Preklad vlastný s prihliadnutím na český, poľský a anglický preklad.

¹⁶ Porov. TIMMONS, M., *Moral Theory. An Introduction*. Second edition. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers 2013, s. 75.

¹⁷ Porov. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*. Oxford : Clarendon, 2011.

¹⁸ Porov. ČERNÝ, D.: *Princip dvojitého účinku (The Principle of Double Effect)*. Disertačná práca. Praha : Univerzita Karlova v Praze 2015, s. 23. 211

¹⁹ Porov. AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. I-II-IIae, q. 18. Respondeo dicendum quod ex his quae manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit, dicitur enim in libro de vegetabilibus, quod *vita in animalibus manifesta est*. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III de anima. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam, ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> [20.06.2020]

²⁰ Porov. OSBORNE, T. M. Jr.: *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 2014, s. 149–152.

²¹ Porov. WIPPEL, J. F.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 2000.

v ktorej mu táto relatívna plnosť bytia patrí, v tej miere je aj dobré. Naopak platí, že v miere, v ktorej nedosahuje plnosti bytia, ktoré mu patrí, je zlé.²²

Človek je substanciálnou jednotou, ktorá však bezprostredne a úplne neurčuje dokonalosť, ktorú môže ľudská bytosť dosiahnuť. Človek je aj nositeľom akcidentov, ktoré prispievajú k plnému určeniu jeho bytia človekom. Podobne je to v prípade ľudského konania, ktorého morálnu dokonalosť určujú aj vonkajšie akcidentálne faktory, teda okolnosti konania (*circumstantiae*). Napríklad konanie, ktoré z nestranného pohľadu môžeme opísať ako presun určitej sumy peňazí do vlastného vrečka. Ak sa jedná o peniaze niekoho iného a peniaze sú do vrečka presúvané neoprávnene, jedná sa z morálneho hľadiska o krádež. Tento skutok odlišne posudzujeme v prípade, že zlodejom je neznámy človek a v prípade, že zlodejom je správca majetku okradaného človeka. Samotný fakt, že zlodejom je raz neznáma osoba a inokedy zase človek poverený finančnou správou majetku okradnutého, nevstupuje do esenciálneho určenia aktu, do jeho morálnej špecifikácie, krádež je krádežou, ale je tu iná okolnosť, ktorá podľa názoru mnohých autorov robí zlý skutok morálne závažnejším prečinom.²³

Podľa Tomáša Akvinského cieľ (*finis*) je posledným zdrojom morálnosti ľudského konania, pretože konanie nie je určené iba svojim objektom (*finis operis*), ale aj cieľom konajúceho (*finis operantis*), pretože konanie racionálnych aktérov je vždy zamerané k nejakému cieľu.²⁴ Vzťah medzi *finis operis* a *finis operantis* je u Tomáša komplikovaný, nakoľko podľa Anjelského doktora *finis operantis* môže dať nový charakter už formálne určenému aktu.²⁵ Tomáš udáva jednoduchý príklad: predstavme si, že niekto ukradne peniaze, aby vďaka nim zviazol ženu a dopustil sa cudzoložstva. Z hľadiska špecifikácie objektom konania sa jedná o krádež, ale vzhľadom k cieľu konajúceho (*finis operantis*) ide o cudzoložstvo. Ide teda o cudzoložníka, ktorý sa dopustil krádeže: ukradol peniaze, aby mohol cudzoložiť.²⁶

Dôležitou súčasťou náuky o *fontes moralitatis* je presvedčenie, že ľudské správanie je morálne určené všetkými tromi faktormi: objektom, okolnosťami a cieľom. Morálne správne konanie je také, ktoré je správne z hľadiska objektu, z hľadiska okolností a cieľa (*bonum ex integra causa*). Defekt v jednom z týchto zdrojov morálnosti postačuje na to, aby konanie nebolo správne (*malum ex quocumque defectu*).²⁷ Vysvetlíme si to na príklade: dobrého chirurga charakterizujú tri schopnosti: a) vyni-

²² Porov.: AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. I-IIae, q. 18, a. 1, 4. <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> [20.06.2020]

²³ Porov. AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. I-IIae, q. 18, a. 3. ad. 8. <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> [20.06.2020]; ODERBERG, D. S., *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*. Malden, Mass: Blackwell Publishers 2000.

²⁴ Porov. AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. I-IIae, q. 18, a. 4. <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> [20.06.2020]

²⁵ „Ad secundum dicendum quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine“. AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae*. I-IIae, q. 7, a. 4, ad 2. [20.06.2020]

²⁶ Srov. SMITH, J., *Humanae Vitae: A Generation Later*. Washington D. C. : The Catholic University of America Press 1991, s. 217.

²⁷ Porov. FINNIS, J.: *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 1991, s. 16–17.

kajúce teoretické vedomosti a praktické zručnosti, b) chladnokrvnosť, c) triezvosť. Dobrý chirurg je taký, ktorý pri operácii využíva svoje teoretické vedomosti, disponuje vynikajúcou operačnou technikou. V ťažkých situáciách reaguje pokojne, rozvážne a je samozrejme triezvy. Ak jedna z uvedených zložiek je defektná, tak nemožno daného chirurga v danej situácii považovať za dobrého chirurga. Ľudské konanie je vo svojej morálnej dimenzii ako umelecké dielo: jeden defekt znižuje jeho hodnotu.²⁸

V prípade usmrtenia útočníka v priebehu obrany vlastného života objekt konania je dobrý (odpor sile silou) aj cieľ konajúceho je dobrý (konajúci si chce zachrániť život). Tomáš Akvinský vymedzuje okolností použitím prostriedkov primeraných cieľu a v zhode s náukou všeobecne definovanou v *Prima secundam*, q. 18, že ak sú prostriedky primerané cieľu, ide o morálne dovolené konanie, ak však nie sú primerané, konanie nie je mravne dovolené. Na základe historicko-morálnej debaty o princípe dvojitého účinku, ktorá vlastne v rôznych teoretických kontextoch trvá až dodnes, bolo vo formulácii pochádzajúcej od J. P. Guryho (1801-1886) ustálené, že jeden skutok, z ktorého pochádzajú aj dobré aj zlé efekty, môže byť vykonaný pri zachovaní týchto štyroch podmienok:

1. Skutok je sám o sebe dobrý alebo indiferentný.
2. Úmysel konajúceho smeruje iba k dobrému efektu, zatiaľ čo zlý efekt je iba tolerovaný alebo pripustený.
3. Zlý efekt nie je prostriedkom na dosiahnutie dobrého efektu.
4. Medzi dobrým a zlým efektom je adekvátna proporcia.²⁹

Trolley problem

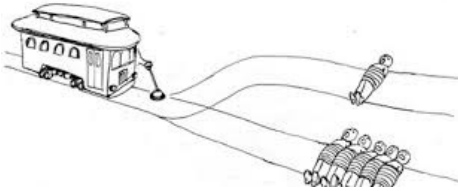
V roku 1967 britská filozofka Philipp Footová³⁰ uverejnila článok „*The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*“, v ktorom sa prvýkrát objavil myšlienkový experiment s električkou, ktorá sa nezadržateľne približuje k výhybke.³¹ Za výhybkou na jednej koľaji pracuje päť ľudí a na druhej koľaji pracuje iba jeden človek. Vodič električky nemôže zabrzdiť, ale ak nič neurobí, električka bude pokračovať v jazde a zabije päť ľudí. Ak však vodič zmení smer električky, zabije len jedného pracovníka. Čo má urobiť?

²⁸ Porov. ČERNÝ, D.: *Princíp dvojitého účinku (The Principle of Double Effect)*. Disertačná práca. Praha : Univerzita Karlova v Praze 2015, s. 20.

²⁹ Porov. FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách*. Spišská Kapitula : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka 2007, s. 74.

³⁰ Philippa Foot (3.10.1920 – 3. 10.2010), britská filozofka.

³¹ FOOT, P.: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press 1981. Footová netušila, že jej myšlienkový experiment sa stane predmetom dodnes trvajúcej diskusie – trolleyológie. Celý rad významných filozofov zameral svoju pozornosť na skúmanie situácie, v ktorej sa električka, drezina či vlak nezadržateľne blížia k výhybke, mostu, slučke, točni a zabíjajú päť nešťastníkov, ak niekto nezasiahne. Vodič môže zmeniť smer vozidla, náhodný okoloidúci môže prehodiť výhybku, iný náhodný okoloidúci môže zhodiť veľmi obézneho muža z mosta, aby jeho telo električku zastavilo. Je tu rozhodovanie medzi záchranou jedného alebo piatich životov.



Zdroj: <https://www.engineering.com/resourcemain.aspx?resid=816>

Je správne, aby vodič zmenil smer a vošiel na koľaj, na ktorej leží len jeden robotník? Je správne, aby zabil jedného namiesto piatich robotníkov? Z hľadiska princípu dvojitého účinku je zabitie jedného človeka nepriamym úmyslom, ktorý vyplýva zo snahy vodiča zachrániť päť ľudí, a preto by mal zmeniť smer jazdy.³² Footová prichádza s ďalším podobným príkladom: v nemocnici leží ťažko chorý pacient a k svojmu uzdraveniu potrebuje celú dávku lieku, ktorá je k dispozícii. Po ňom príde do nemocnice ďalších päť pacientov. Každému z nich by stačila k uzdraveniu len jedna pätina tejto dávky lieku.³³ Je správne obetovať jedného pacienta v prospech piatich? Rovnaká otázka sa ponúka aj pre ďalšiu verziu príkladu, v ktorej máme jedného človeka a päť chorých, ktorí potrebujú transplantáciu rôznych orgánov. K ich získaniu by stačilo obetovať práve jedného človeka. Z hľadiska utilitarizmu sú si oba prípady rovné. Z hľadiska princípu dvojitého účinku je tu rozdiel, ktorý nám zabráni rozhodnúť sa rovnako v oboch situáciách pre smrť jedného človeka. Rozdiel spočíva v tom, že v prvom prípade nemáme v úmysle jeho smrť, ale v druhom áno.³⁴

Footová navrhuje riešenie, ktoré síce nie je možné aplikovať všeobecne, ale podľa nej je lepšie ako princíp dvojitého účinku. Navrhuje rozlišovať medzi pozitívnymi a negatívnymi povinnosťami.³⁵ Inšpirovala sa J. Benthamom a jeho delením činov na pozitívne a negatívne. Pozitívne povinnosti sú tie, o ktoré by sme mali usilovať, a negatívnym sa máme vyhnúť.³⁶ V príkladoch, ktoré uvádza Footová, ide o poskytnutie pomoci a vyhnutie sa ublíženiu daným osobám.

Čo sa týka problému električky, riešenie je jednoduché, lebo vodič si v oboch situáciách vyberá medzi negatívnymi povinnosťami. Preto by mal konať tak, aby ublížil čo najmenej. Vodič má zmeniť smer a zabiť jedného robotníka.³⁷

V prípadoch s pacientmi je situácia komplikovanejšia. V situácii, keď sa rozhodujeme, aký spôsobom rozdelíme pacientom dávku, uvažujeme o dvoch pozitívnych

³² FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981. s. 23.

³³ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981. s. 24.

³⁴ Porov. CHYROWICZ, B.: Tramwaj i ustawa. Osytuacjach „bez wyjścia” w etyce. In: *Ethos*, 1– 2(61–62) 2003, s. 256– 273.

³⁵ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981. s. 27.

³⁶ Porov. BENTHAM, J.: *Introduction to Principles of Morals and Legislation*. kap. 8, § II., III. 1823. <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPMLCover.html> [cit. 3. 6. 2020]

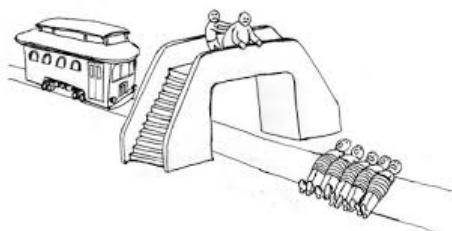
³⁷ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect, In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981, s. 19.

povinnostiach. V prípade darčovstva orgánov proti sebe stoja pozitívne a negatívne povinnosti. Mohli by sme si dokonca povedať, že jedného človeka nezabijeme, ale „iba“ ho necháme zomrieť. Napríklad mu nepodáme jedlo. Podľa Footovej väčšina z nás má tendenciu preferovať negatívne povinnosti pred pozitívnymi. V tomto prípade by lekár nemal obetovať jedného človeka v prospech piatich pacientov.³⁸

Anglická filozofka si bola vedomá, že existuje veľa faktorov, ktoré musíme zväziť pri posudzovaní jednotlivých situácií.³⁹ Jej cieľom nebolo ponúknuť jedno konečné riešenie. Všetky myšlienkové experimenty vykonala preto, aby ukázala, že v prípade potratov nie je vždy vhodné aplikovať princíp dvojitého účinku. Dospela k záveru, že je oveľa dôležitejšie rozlišovať medzi pozitívnymi a negatívnymi povinnosťami.

Teória duálneho procesu

Problém električky inšpirovaný myslením Tomáša Akvinského a rozpracovaný americkou filozofkou Judith Jarvis Thomsonovou⁴⁰ vyvoláva záujem aj súčasných mysliteľov. Joshua Greene⁴¹ za pomoci najnovších zobrazovacích techník (fMRI) preskúmal reakcie ľudí v experimente, kde na trati nie je výhybka, ale nad traťou je most, na ktorom vedľa turistu sa o zábradlie opiera veľmi tučný muž a vykláňa sa nad trať. Turista vidí, že po trati sa veľmi rýchlo približuje električka, ktorej zrejme nefungujú brzdy. V smere jazdy pracuje päť ľudí. Pokiaľ električka bude pokračovať v ceste, zabije všetkých päť pracovníkov na trati. Turista si uvedomí, že ak zhodí tučného muža z mosta a on spadne pred električku, tak električka sa zastaví a nenarazí do piatich mužov.⁴²



Zdroj: <https://medium.com/jigarjain/moral-reasoning-the-trolley-problem-1bfa17e830fa>

Joshua Greene je na základe svojich výskumov presvedčený o tom, že naše morálne sudy sú vytvárané na základe emócií aj rozumového uvažovania. Za naše

³⁸ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981, s. 28.

³⁹ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981, s. 29.

⁴⁰ Porov. THOMSON, J. J.: The Trolley Problem. In: *The Yale Law Journal*, Vol. 94, 1985, s. 1396– 1397. THOMSON, J. J.: Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. In: *The Monist*, Vol. 59, No. 2, 1976, s. 206.

⁴¹ Joshua Greene je profesorom psychológie a riaditeľom Moral Cognition Lab na Harvard University, USA. Greene študuje morálne dilemy a zaoberá sa procesom tvorby morálnych súdov, ktoré skúma pomocou behaviorálnych metód a funkčnej magnetickej rezonancie (fMRI). Patrí medzi najplyvnejších a najcitovanejších morálnych psychológov súčasnosti.

⁴² Greene, Joshua. Joshua's Greene Homepage <<http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/>>

morálne rozhodovanie tak nezodpovedá žiadna konkrétna mozgová oblasť,⁴³ ale naše činy sú spojené s dvomi procesmi: s emóciami a so schopnosťou uvažovať o týchto činoch. Z toho je odvodený názov „teória duálnych procesov morálneho rozhodovania“ (The Dual-Process Theory of Moral Judgment). Súhra oboch procesov vytvára ľudské morálne uvažovanie.⁴⁴ Joshua Greene na základe tejto úvahy rozdelil morálne správania na osobné a neosobné. Narušenie morálneho správania je osobné vtedy, ak spôsobí:

- vážnu telesnú ujmu
- konkrétnemu človeku,
- tým spôsobom, že poškodenie nie je dôsledkom odklonenia existujúce hrozby na niekoho iného.

Ak tieto kritériá naplnené nie sú, tak narušenie morálneho správania je neosobné. Joshua Greene zistil, že do premýšľania o osobných morálnych dilemách, kde patrí premýšľanie o dileme s mostíkom, sú zapojené tie oblasti mozgu, ktoré sú spojované s emóciami.⁴⁵ Rozhodovanie má deontologický charakter. Pri neosobných morálnych dilemách, ku ktorým patrí prvá verzia električky, sú aktivované časti mozgu, ktoré súvisia s kognitívnou kontrolou, uvažovaním a pracovnou pamäťou.⁴⁶ Proces rozhodovania je viac pod kontrolou a má tendenciu nevyvolávať veľké emotívne reakcie. Rozhodovanie je vedené snahou zachrániť čo najviac životov a má utilitaristický a konzekvencionalistický charakter.⁴⁷

Teória duálnych procesov, vytvorená skúmaním za pomoci fMRI potvrdzuje, že naše morálne sudy podliehajú vplyvu emócií aj racionálneho uvažovania.⁴⁸ Prehlbuje naše poznanie o spôsobe rozhodovania, ale napriek tomu celá váha rozhodovania v dilematickej situácii zostáva na pleciach jedinca.

Záver

Technologický a ekonomický rozvoj ľudského spoločenstva s novou naliehavosťou predkladá pred nás požiadavku riešiť etické problémy. Nedostatkom sa javí príliš veľká abstrakcia myšlienkových etických experimentov, ktoré síce na jednej strane spresňujú naše poznanie, ale zároveň sa ukazuje ich parciálnosť.

V *trolley* experimente vôbec nevieme, kto sú ľudia na koľajisku. Všeobecný pojem „robotníci“ je veľmi zavádzajúci. Potrebujeme predsa vedieť, či vedľa nás

⁴³ GREENE, J. D., HAIDT, J.: How (and Where) Does Moral Judgment Work? In: *Trends in Cognitive Science*, Vol. 6, No. 12, Dec. 2002. s. 522

⁴⁴ K teórii duálnych procesov: EVANS, St. B. T. J.: Dual- Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology*. roč. 59, č. 1/2008, s. 255–278. KAHNEMAN, D.: *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

⁴⁵ Súvisí s aktivitou v amygdale a vo ventromediálnom prefrontálnom kortexe.

⁴⁶ Súvisí s aktivitou v dorzolaterálnom prefrontálnom kortexe.

⁴⁷ GREENE, J. D. et al.: An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. In: *Science*, Vol. 293, 2001. s. 2105–2108.

⁴⁸ Podľa R. Hare rozlišovanie medzi deontologickými a teleologickými teóriami nie je správne. Nie je možné rozlišovať medzi morálnym súdom vytvoreným na základe účinkov a morálnym súdom vyvedeným z konania ako takeého, rozlišovať môžeme len medzi rôznymi druhmi zamýšľaných účinkov. Takto by sa mohol vytvoriť systém, ktorý by schvaľoval I. Kant aj utilitaristi. HARE, R. M.: Utilitarizmus. In: KIS, J.: *Súčasná politická filozofie*. Praha: OKYEMENH 1997, s.132.

nestojí príbuzný, priateľ alebo génius a či dole na koľajisku nie sú vrahovia. Inak sa predsa rozhodneme, ak budeme vedieť, že vedľa nás stojí svätec a filantrop, pričom na koľajniciach sú Hitler, Stalin, Mengele, Pol Pot a Berija. Výskum, v ktorom sa máme rozhodovať bez súvislostí je veľmi problematický. Navyše princíp dvojitého účinku v skutočnosti nemožno primerane uplatniť bez toho, aby sa neodvolával na morálne teórie, ktoré nie sú výslovne uvedené v samotnom princípe.⁴⁹ Napriek tomu, uvedené princípy a myšlienkové experimenty nám pomáhajú pri mravnom rozhodovaní, ktoré nie je jasné a jednoduché, ale zároveň neslúžia ako anestetikum pre svedomie. Pozitívom je, že princíp dvojitého účinku nás chráni pred naklonenou rovinou utilitaristického konzekvencializmu, kde je od pripustenia menšieho zla len krôčik k páchaniu zla v mene väčšieho dobra. Pomáha nám zistiť aj to, čo je najlepšie a čo reálne môžeme vykonať a nemusíme pritom obhajovať konania menšieho zla.

Cieľom článku bolo opísať a ozrejmiť princíp dvojitého efektu pri riešení ťažkých, morálne hlboko dilematických prípadov. Princíp dvojitého účinku bol reflektovaný už v antickej filozofii aj v biblickom myslení, ale explicitne bol formulovaný až v stredovekom kresťanstve. Ani v súčasnosti tento princíp nestratil na význame. Teológia vložením kresťanského *étosu* do súčasného sociálno-historického kontextu opäť poukazuje na významný antropologický optimizmus, ktorý spočíva v tom, že Boh sa stal človekom, prijal telo a povolal ľudí do Božieho kráľovstva. Jedinečnosť a neopakovateľnosť Božieho povolania ľudskej osoby vytvára jej dôstojnosť, ktorá je základom pre akékoľvek ľudské práva a ich interpretácie. Základnou úlohou teológie, resp. morálnej teológie, je objasniť, ako má človek „rozumne a slobodne, vedome a uvážene“⁵⁰ aplikovať všeobecné zásady kresťanského správania v súčasných rýchlo meniacich sa podmienkach.⁵¹

BIBLIOGRAFIA:

- AKVINSKÝ, T.: *Summa Theologiae*. <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> [20.06.2020]
- ALLSOPP, M. E.: The Doctrine of Double Effect in U.S. Law. Exploring Neil Gorsuch's *Analyses*. In: *National Catholic Bioethics Quarterly* 11/2011. ISSN 1532-5490.
- AUGUSTINUS, A.: *De Libero Arbitrio*. In: http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Augustine/De_libero_arbitrio/L1#n33 [20.06.2020]
- BENTHAM, J.: *Introduction to Principles of Morals and Legislation*. kap. 8, § II., III. 1823. <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPMLCover.html> [3. 3. 2020]
- BILLINGS, J. A.: Double Effect: A Useful Rule that Alone Cannot Justify Hastening Death. In: *Journal of Medical Ethics*, 37/2011. ISSN 03066800.
- BUZAR, S. The Principle of Double Effect and Just War Theory. In: *Philosophia* (2020). <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00209-2> [20.06.2020] ISSN: 1574-9274.
- ČERNÝ, D.: *Princíp dvojího účinku (The Principle of Double Effect)*. Disertačná práca. Praha: Univerzita Karlova v Praze 2015.
- EVANS, St.B.T.J.: Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology*. roč. 59, č. 1/2008. <https://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev.psych.59.103006.093629> [20.06.2020] eISSN: 1545-2085.

⁴⁹ BILLINGS, J. A.: Double Effect: A Useful Rule that Alone Cannot Justify Hastening Death. In: *Journal of Medical Ethics*, 37/2011, s. 437–40.

⁵⁰ JÁN PAVOL II.: *Encyklika Veritatis splendor*, č. 73

⁵¹ JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio*, č. 68.

- FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách*. Spišská Kapitula : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojačáka 2007. ISBN 978-80-89170-25-8.
- FINNIS, J., *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 1991. ISBN 0-8132-0745-2.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*. Oxford : Clarendon 2011. ISBN 978-0-19-959914-1.
- FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect, In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981. ISBN 9780520043961.
- GREENE, J. D. et al.: An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. In: *Science*, Vol. 293, 2001. <http://nwkpsych.rutgers.edu/~kharber/gradseminar/readings/class%204%20readings/Science%202001%20Greene.pdf> [20.02.2020]. ISSN 1095-9203.
- GREENE, J. D., HAITD, J.: How (and Where) Does Moral Judgment Work? In: *Trends in Cognitive Science*, Vol. 6, No. 12, Dec. 2002. s. 522 ISSN 1364-6613.
- HARE, R. M.: Utilitarizmus. In: KIS, J.: *Súčasná politická filosofie*. Praha : OKYMENH 1997. ISBN. 80-86005-60-7.
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/fides-et-ratio> [20.06.2020]
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika Veritatis splendor*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/veritatis-splendor> [20.06.2020]
- CHYROWICZ, B.: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997. ISBN: 83-86668-83-0.
- CHYROWICZ, B.: Tramvaj i ustawa. Osytuacjach „bez wyjścia” w etyce. In: *Ethos*, 1-2(61-62), 2003. ISSN: 0860-8024.
- KAHNEMAN, D.: *Thinking, Fast and Slow*. New York : Farrar, Straus and Giroux 2011. ISBN 978-0-374-53355-7.
- KONIAR, I.: Zdôvodnenie vojny v prácach sv. Augustína. In: *Studia theologica*, 11, č. 4 [38], zima 2009. ISSN 1212-8570.
- MANGAN, J. T., An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. In: *Theological Studies*. 1949, (10). <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/004056394901000102> [04.03.2020] ISSN: 0022-5185.
- McINERNEY, R.: *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 1992. ISBN 978-0813221083.
- McINERNEY, R.: *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 1997. ISBN 978-0813208978.
- TIMMONS, M., *Moral Theory. An Introduction*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers 2013. ISBN 978-0742564923.
- OSBORNE, T. M. Jr.: *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 2014. ISBN 978-0-8132-2178-6.
- ODERBERG, D. S., *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*. Oxford, UK; Malden, MA. : Blackwell Publishers 2000. ISBN 0-631-21905-6.
- PLATÓN: *Štát*. Bratislava : Kalligram 2006. ISBN 978-80-8101-185-6.
- PETRO, M.: Vybrané bioetické princípy. In: *Theologos*, 1/2009. ISSN 1335-5570.
- REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością filozofa w XX wieku. In: DOMERACKI, P., GRZELIŃSKI, A., WIŚNIEWSKI, R. (eds.): *Filozofia – Etyka – Ekologia*. Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Toruń 2015. ISBN 978-83-231-3451-0.
- SMITH, J., *Humanae Vitae: A Generation Later*. Washington D. C. : The Catholic University of America Press 1991. ISBN 0-8132-0740-1.
- THOMSON, J. J.: The Trolley Problem. In: *The Yale Law Journal*, Vol. 94, 1985. ISSN 0044-0094.
- THOMSON, J. J.: Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. In: *The Monist*, Vol. 59, No. 2, 1976. ISSN 0026-9662
- VALCO, M.: Rethinking the role of Kierkegaard's 'authentic individual' in liberal capitalist democracies today. In: *European Journal of Science and Theology*, October 2015, Vol.11, No.5. ISSN 1842 – 8517.
- WIPPEL, J. F.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 2000. ISBN 978-0813209838.

*Formácia svedomia v pastoračnej službe II.*¹

doc. ThDr. MICHAL HOSPODÁR, PhD.
Katedra systematickej teológie

Abstract: *The paper is a continuation of the basic theme of the formation of conscience in the pastoral ministry. In this section, we deal with the non-sacramental ways of this formation, such as the reading of the Scriptures, the Magisterium documents, and the biographies of the saints. The need to form a conscience is especially relevant in the current postmodern age, where there are many attacks on moral truth. A distorted conscience begets a morally shaky life. At the end of the article there is an appeal to the increased attention of spiritual pastors for this area of pastoral ministry with regard to the salvation of their believers.*

Key words: *Formation. Conscience. Spiritual reading. Scripture. Natural law.*

Formácia svedomia (mimosviatostná)

V prvej časti príspevku sme hovorili o miestach, kde sa formácia svedomia za účinnej spolupráce s kňazom realizuje. Tento typ formácie môžeme nazvať sviatostným alebo liturgickým, keďže ťažiskovo sa odohráva pri sviatosti pokánia a slávení eucharistickej liturgie. V tejto časti sa sústredíme na rozšírené možnosti formácie svedomia v individuálnom živote viery. Sviatostný typ obmeníme či skôr doplníme literárno-edukačným rozmerom formácie. Podľa spôsobu konania ho prakticky môžeme rozdeliť na lektúru Svätého písma, lektúru dokumentov Magistéria a lektúru životopisov svätých. V každodennom živote sa obidva typy formácie svedomia navzájom prelínajú.

Lektúra Svätého písma

Keď sa vzdelaný Byzantínek Konštantín-Cyryl (827 – 869) chystal na evanjelizačnú misiu k Slovanom, nevedel si predstaviť úspešnosť misionárskej práce bez domácej abecedy, v ktorej by zanechal prepísaný zrozumiteľný preklad Svätého písma a ďalších potrebných textov. Po vyše 1150-ročnej skúsenosti generácií našich predkov s Písmom nemožno pochybovať o tom, že biblická lektúra (počas liturgie i mimo nej) sa stala vhodným a užitočným prostriedkom na integrálne mravné a duchovné zušľachtenie jednotlivca i národa. Psychológovia sa zhodujú na tom, že už detská duša je vnímavá na primeraný opis udalostí, postáv, podobenstiev a pod., ktoré obsahuje Sväté písmo. Biblické posolstvo je nevyčerpatelnou studnicou právd a poučení pre ľudský život v každej dobe, aj tej našej. Pravda a múdrosť ukryté

¹ Článok bol uverejnený v zborníku: PETRO, M. a kol.: *Problematika svedomia – jej vedecká a praktická interpretácia*. Prešov: GTF PU, 2014, s. 85–110. ISBN 978–80–555–1138–2.

v Písme totiž nepochádzajú od človeka, ale primárne sú dielom Svätého Ducha, ktorý inšpiroval svätopiscov k ich zaznamenaniu. Z hľadiska výchovy svedomia ponajprv na stránkach historických kníh Starého zákona nachádzame kľúčové príbehy mravných pádov i obrátení.² Viaceré múdroslovné knihy obsahujú krátke praktické poučenia o hľadaní pravej životnej múdrosti. V Novom zákone morálnymi smernicami o kresťanskom živote jednotlivcov, manželov i kňazov sú preniknuté najmä listy apoštola Pavla. Vrcholom zjaveného slova sú evanjeliá, v ktorých sa nám najviac odhaľuje obraz neviditeľného Boha na tvári Ježiša Krista. Konanie v súlade s požiadavkami a postojmi Krista je najvyššou dokonalosťou. „*Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec.*“ (Mt 5,48) Sväté písmo predkladá univerzáliu, všeobecné a vždy platné požiadavky, nie však jednotlivosti. Nie je príručkou morálky, ale knihou spásanosného slova, v ktorej ide o uskutočňovanie života podľa viery a lásky. Na tomto mieste sa len stručne zmienime o niektorých vybraných biblických textoch v súvislosti s problematikou formácie svedomia.

Z viacerých zaužívaných metód výkladu Svätého písma je pre lektúru Starého zákona najzaujímavejšia typologická metóda. Pôvodne bola veľmi rozšírená v 1. storočí pred Kristom v kumránskej komunite. Zástancovia tohto spôsobu výkladu vychádzali z toho, že Biblia obsahuje mnoho predobrazov (grécke slovo τύπος znamená predobraz). Starozákonný východ židovského národa z egyptského zajatia (porov. Ex 12,37) sa v Novom zákone považoval za predobraz odchodu z otroctva hriechu k slobode. Taktiež prechod cez Červené more (porov. Ex 14) sa chápal ako predobraz krstu. Táto metóda výkladu bola dosť používaná Otcami Cirkvi a mala veľký význam pri pochopení duchovnej jednoty Svätého písma, ktoré pojednáva o pôsobení jediného Boha a dejín spásy. Číže udalostí, ktorá sa odohrala v určitom čase a priestore, má nadčasovú platnosť. Vzácnu typológiu majú aj postavy starozákonných dejín. Klasický príklad personálnej typológie je starozákonný patriarcha Jozef (porov. Gn 40), v ktorom vidíme prorockú službu Ježiša Krista.³ V Novom zákone je typologicky najvýrečnejšie zobrazený stav hriešnika a jeho návratu k otcovi v podobenstve o márnoträtom synovi (Lk 15,11 – 32).

Génius raného kresťanstva apoštol Pavol najprv zažil osobnú konverziu z tmy nevedomosti a hriechu k poznaniu Ježiša Krista, svojho Pána (porov. Sk 9). Vedomý si veľkosti Božej milosti víťaziacej nad hriechom s veľkou citlivosťou takmer v každom liste formuluje mravné požiadavky na nový život v Kristovi. Adresátom svojich listov dáva rôzne mravné napomenutia (Rim 12) a vysvetľuje znaky nového života (Ef 5). V Prvom liste Korinťanom podáva úpravy o manželskom živote (1 Kor 7n). V Liste Galatánom vypočítava skutky tela (Gal 5,19 – 21) oproti skutkom ducha (v. 22). List Kolosanom obsahuje nádherné výzvy k mravnej dokonalosti (porov. Kol 3n). Popri morálnych zásadách učí, ako bojovať s pokušením (Ef 6,10-18). V týchto a ďalších Pavlových textoch je bohato prítomná problematika hriechov, resp. čností.

V Novom zákone nachádzame zoznamy hriechov, ktoré prvotnej cirkvi slúžili na spytovanie svedomia, učili veriacich rozlišovať dobro od zla a pobádali ich na ces-

² Biblia ako celok obsahuje okrem iného všetky ľudské hriechy a tiež opis protagonistov ich spáchania.

³ Porov. CAP, A.: *Stručný úvod do Starého zákona I.* Prešov: PU, 2012, s. 43.

tu obrátenia (Mt 15,1 – 20; Mk 7,21 – 23). Človek je totiž vo svojej samolúbosti náchylný prekrúcať pravdu.

Nakoniec veľký úžitok z biblickej lektúry potvrdzujú aj patristickí Otcovia. Od sv. Hieronyma pochádza výrok: „Využi Sväté písmo ako zrkadlo: odstráň zo seba všetko, čo je zlé, zadrž a upevni to, čo je v tebe dobré. Pretože Sväté písmo je zrkadlom, ktoré ukáže zlo a naučí ťa, ako ho odstrániť.“ Veľký východný autor sv. Ján Zlatoústý zas hovorí: „Veľkou pomocou v boji proti hriechu je čítanie Svätého písma.“

Lektúra dokumentov Magistéria

Do kontextu výchovy osobného svedomia treba tiež zaradiť lektúru a analýzu vybraných dokumentov cirkevného Magistéria. V pastoračnej praxi sa nezriedka stretávame s katolíkmami, ktorí vyjadrujú rôzne názory, mierne, ale aj zásadne protirečiacie náuke Cirkvi. Príčinu tohto javu treba na jednej strane hľadať v nevedomosti (neznalosti) predmetnej otázky z hľadiska učenia Cirkvi. V súčasnosti, keď máme slobodný prístup k cirkevnej tlači a médiám, ťažko hovoriť o neprekonateľnej nevedomosti. Na druhej strane môže byť odmietavý či protirečiaci postoj katolíka výsledkom prispôsobovania sa svetskému zmýšľaniu. Tendencia na výzvy moderného sveta odpovedať pragmatickou adaptáciou je neprípustná.⁴ Potreba študovať širokospektrálne otázky súčasného života z pohľadu Cirkvi sa z toho pohľadu javí ako nevyhnutná. Typickým problémom pre súčasného človeka sú otázky bioetiky (napr. antikoncepcia, asistovaná reprodukcia, eutanázia).

Vzťah medzi svedomím a učením Magistéria sa na prvý pohľad javí ako rozriešený. Magistérium v otázkach viery a mravov opiera svoje záväzné učenie o Zjavenie a prirodzený zákon. Taktiež svoj postoj konzultuje s odborníkmi. Ak by sa svedomie mylne chápalo ako nadradené učeniu Magistéria, v praxi by sa stratil pevný orientačný bod pre etické rozhodovanie. Kompetencia Magistéria vo výklade Zjavenia ide súbežne s výkladom morálneho učenia vzhľadom na prirodzený zákon. „Magistérium Cirkvi, ktorá je „matkou a učiteľkou všetkých národov“ a „znalcom ľudskosti“, vykladá postuláty prirodzeného zákona a ich aktualizuje. Vlastne v mene svojej kompetentnosti v oblasti ľudskosti, Magistérium, keď vykladá obsah prirodzeného zákona, neprihovára sa iba k veriacim, ale ku všetkým ľuďom dobrej vôle.“⁵

Druhý vatikánsky koncil sa častejšie vyjadril na adresu svedomia. „Všetci musia pri formovaní svojho svedomia bedlivo dbať na posvätné a nepochybné učenie Cirkvi. Lebo podľa Kristovej vôle Katolícka cirkev je učiteľkou pravdy a má za úlohu hlásať a hodnoverne učiť pravdu, ktorou je Kristus, a zároveň svojou autoritou deklarovať a potvrdzovať zásady mravného poriadku, ktoré vyplývajú zo samej ľudskej prirodzenosti.“ (DH, 14)

Pápež Ján Pavol II. ako veľký obhajca práv človeka napísal: „Autorita Cirkvi, ktorá sa vyslovuje k mravným otázkam, nijako nenaruša slobodu svedomia veriacich nielen preto, lebo sloboda svedomia nikdy nie je oslobodením „od“ pravdy, ale vždy

⁴ Porov. AGUILAR, F. S. v Úvode ku knihe kardinála G. L. Müllera s názvom *Nádej rodiny*.

⁵ GROCHOLEWSKI, Z.: *Prirodzený zákon v náuke Cirkvi*. Kežmarok: Vyd. M. Vaška, 2012, b. 6. Prípád nezhody (prípadne až konfliktu) teológa s Učiteľským úradom Cirkvi podrobne rozoberá Inštrukcia *Donum veritatis* Kongregácie pre náuku viery z 24.5.1990.

a výlučne „v“ pravde, ale aj preto, lebo Učiteľský úrad nepredkladá kresťanskému svedomiu cudzie pravdy, ale odhaľuje tie, ktoré by už malo vlastniť, pestujúc ich od prvotného úkonu viery. Cirkve sa vždy jednoznačne stavia do služby svedomia, podporuje ho, aby nebolo rozkolísané a zmietané každým závanom „klamlivého ľudského učenia“ (porov. Ef 4,14), aby neodbočovalo od pravdy o dobre človeka, ale aby najmä v ťažších otázkach bezpečne nachádzalo pravdu a zotrvalo v nej.⁶

Napokon kard. Jozef Ratzinger vo svojej knihe o svedomí potvrdzuje: „Keď sa Učiteľský úrad Cirkvi vysloví neomylné a slávnostne vyhlási, že niektorá náuka je obsiahnutá v Zjavení, vyžaduje si súhlas teologálnej viery. Takýto súhlas sa vyžaduje aj pri náuke riadneho a všeobecného Magistéria, keď predkladá nejakú náuku viery ako božsky zjavenú. Keď Učiteľský úrad Cirkvi aj bez úmyslu vydať definitívne vyhlásenie učí nejakú náuku, ktorá pomáha lepšie pochopiť zjavenie a to, čo objasňuje jeho obsah, alebo ktorá upozorňuje na zhodu nejakej náuky s pravdami viery, alebo ktorá upozorňuje na názory nezlučiteľné s pravdami viery, potom sa aj v týchto prípadoch vyžaduje nábožné podriadenie vôle a rozumu.“⁷ Ľudský rozum je schopný poznať pravdu, ak je predkladaná v celosti.

Lektúra životopisov svätých ako vzorov a modelov

Je psychologickou zákonitosťou, že najmä mladý človek pri svojom dozrievaní potrebuje stretnúť pozitívne vzory, či ideály hodné nasledovania. Čím sú vzory preňho zrozumiteľnejšie, tým väčšia je motivácia ich nasledovať. Účinnosť výchovných metód sa dosahuje viac príkladom ako slovom (prísl. *Verba movent, exempla trahunt*). Univerzálnymi vzormi pre hodnotný ľudský i kresťanský život sú blahoslavení a svätci. Nespočítateľné množstvo ich preživalo svoj život v rôznych povolaniach, materiálnych i kultúrnych podmienkach, zemepisných šírkach atď. Počas života výrazne oplodnili svoje konanie zásadami evanjelia a dosiahli stupeň dokonalosti. V Katolíckej cirkvi ich po úspešnom kanonizačnom procese uctievame ako svätých. Životné príbehy svätcov nám pomáhajú pochopiť, ako sa oni zachovali v najrozličnejších životných situáciách a aké sú modely mravného rozhodovania i konania v praxi. Z toho pohľadu je čítanie životopisov svätých veľmi užitočné, lebo obsahujú konkrétne životom overené riešenia a postoje, ktoré sú názorné a hlbšie sa vstrebávajú do mysle ako morálne poučky. Podľa sv. Františka Saleského (1567 – 1622), popularizátora laickej svätosti, je život svätých evanjeliom v praxi. Každý laik by si mal osvojiť životný príbeh aspoň svojho nebeského patróna. Kto však systematicky venuje pozornosť čítaniu o svätcoch, dostáva nové impulzy k budovaniu vlastnej mravej dokonalosti. V kláštoroch tvoria hagiografické príručky prirodzenú súčasť denného duchovného čítania.

Ako typologický príklad človeka, ktorý zachoval vernosť svojmu svedomiu bez nalomenia, môže poslúžiť životný príbeh Tomáša Morusa. Narodil sa v roku 1477 alebo 1478 v Londýne v rodine sudcu. Málokedy sa stretá jemnosť s veľkosťou a vážnosť s humorom tak, ako nám o tom svedčia dejiny, keď nám predstavujú osobu anglického humanistu, štátnika, otca rodiny a mučeníka – sv. Tomáša Morusa. Jeho mysle-

⁶ JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor*. Trnava: SSV, 1994, čl. 64.

⁷ RATZINGER, J.: *Chváloreč na svedomie*. Trnava: SSV, 2010, s. 103.

nie a počínanie neostalo iba v zajatí paragrafov, ale pôsobili naňho aj jeho filozofické a teologické vedomosti a predovšetkým citlivé kresťanské svedomie, živé hlbokým duchovným životom. Tomáša Morusa pokladali za najlepšieho právnika vtedajšieho obdobia. Roku 1534 ho kráľovi úradníci vyzvali, aby prisahal na zákon o nástupníctve potomkov druhej Henrichovej ženy. Tomáš nemal proti nástupníctvu námietky. Ale keďže zákon popieral platnosť prvého kráľovho manželstva a pápežovu právomoc v tejto veci, charakterný obranca spravodlivosti a kresťanských zásad nemohol prisahať. Preto ho uvrhli do väzenia v Toweri. Rozličnými sľubmi získali jeho ženu a najmilšiu dcéru Margitu, aby navštívili väzňa a prehovorili ho k požadovanej prísahe. Tak sa Tomáš dostane na slobodu a bude zasa všetko ako predtým. Ženy boli ochotné urobiť čokoľvek na záchranu milovaného muža a otca. Prišlo k srdcervúcemu stretnutiu. Tomáša veľmi potešila nečakaná návšteva drahých bytostí, ale otriasla ním ich pokušiteľská úloha. No so zvyčajnou jemnosťou a rozhodnosťou zvládol aj túto nadľudskú skúšku.⁸ Vernosť svojmu svedomiu povýšil nad pokrvné zväzky, kariéru i vlastný život. Stal sa mučeníkom a uctieваме ho ako svätého.

Učiteľ duchovného života sv. Bazil Veľký (330 – 379) pri zdôraznení poznania životov svätých použil výstižnú analógiu: „Podobne ako maliar robí kópiu obrazu tak, že sa naň často díva a snaží sa do svojej práce preniesť jeho rysy a charakter, podobne treba, aby ten, kto sa chce stať všestranne rozvinutým v čnostiach, často dvíhal svoj zrak na životy svätých a usiloval sa ich dobré vlastnosti a čnosti prevziať a uviesť do svojho života.“

Nebezpečenstvá deformácie svedomia

Nakoniec je potrebné poukázať aj na nebezpečenstvá a riziká pri vnímaní vlastného vnútorného kompasu, akým je svedomie. Tento kompas, ako sme už skôr uviedli, je prvou normou mravného života, ktorou sa má človek riadiť. Deformované svedomie plodí mravne rozkolísaný život. „Vytváranie protikladu medzi slobodou a pravdou, či dokonca ich úplné rozdelenie je dôsledkom, prejavom i naplnením inej, vážnejšej a nebezpečnejšej dichotómie, ktorá oddeľuje vieru od morálky. Toto oddeľovanie patrí medzi najväčšie pastoračné starosti Cirkvi v dnešnom sekularizačnom procese, v ktorom veľa, až priveľa ľudí rozmyšľa a žije tak, „ako keby Boha nebolo“.⁹ Aké sú príčiny tejto dichotómie v zornom poli formácie svedomia?

Jednou z najznámejších námorných katastrof v dejinách je skaza Titanicu. Titanic sa stal námornou legendou z niekoľkých dôvodov: stroskotal pri prvej (panenskej) plavbe, hoci bol označovaný za nepotopiteľný, katastrofa priniesla vysoký počet obetí (cca 1500). Jednou z rozhodujúcich príčin katastrofy bolo podcenenie varovných správ o výskyte ľadovcov pred parníkom. Keď sa nebezpečenstvo priblížilo na dohľad, bolo už neskoro.

Boží plán spásy počíta s každým človekom (porov. 1 Tim 2,4). Boh nechce, aby sa čo len jediný jeho adoptívny syn alebo dcéra „potopil“ v Titanicu svojho hriechu a tak stratil nádej na spásu. Preto hojne udeľuje svoju milosť a pozýva človeka k spolupráci s touto milosťou na ceste spásy. V neustálom zápase o stvárnienie podoby

⁸ Porov. ONDRUŠ, R.: *Blízki Bohu i ľuďom*. Bratislava: Tatran, 1991, s. 262– 266.

⁹ JÁN PAVOL II: *Veritatis splendor*, čl. 88. Trnava: SSV, 1994.

Krista vo svojej duši sa často stretávame s povrchnosťou, náboženskou ľahostajnosťou či vlačnosťou. Povrchný človek (kresťan) prehliada nielen svoj hriech, ale aj jeho dôsledky. Neuvedomuje si nebezpečenstvo duchovnej lenivosti, ktorá vedie k plytkosti života. Znečitlivuje svoje svedomie a postupne si navyká na život v duchovnom bahne.¹⁰ Naopak, čím hlbšie niekto chápe tragédiu hriechu, tým si dáva lepší pozor, aby sa mu vyhol. Pozorne sleduje svoje svedomie ako vnútorný kompas, aby nenarazil na nepredvídaný útes a nestroskotal v ňom. Či Kristus v Getsemanskej záhrade nenapomínal svojich troch spiacich učeníkov: „Bdejte a modlite sa, aby ste neprišli do pokušenia.“ (Mt 26,41)? Biblické bdieť znamená na jednej strane fyzickú dimenziu pripravenosti. Ešte dôležitejší význam slova bdieť je pozorné sledovanie Božieho hlasu vo svojom vnútri, vo svedomí.

Negatívne návyky, ktoré sa postupne zakoreňujú v živote, nazývame v náboženskej terminológii neresti. Dosahujú sa opakovaním, podobne ako čnosti. No nie je to opakovanie vedomé a cielené, ako je to u čností, ako skôr zanedbanie uvažovania o tom, čo to vlastne robíme. Sem patrí hlavne sedem hlavných hriechov, ktoré do seba zahrňujú aj hriechy ostatné: *pýcha, lakomstvo, smilstvo, závisť, hnev, obžerstvo, lenivosť*. Typickým pre neresti je to, že väčšina ľudí si ich neželá vypestovať, ba priam mnohí sa hrozia toho, že by ich mali vlastniť a sú schopní sa zaprisahávať, že nikdy sa do takéhoto stavu dostať nechcú. No mnohí z tých, ktorí dnes praktizujú nerestný život, sú bohužiaľ tí, ktorí pred časom presne to, čo dnes robia, odmietali. Čo sa stalo? Stalo sa to, že tu nebola bdelosť. Človek sa dostal na naklonenú rovinu a klesal a klesal, pomaly a nenápadne, bez toho, že by to postrehol, až bol nakoniec tam, kde byť nechcel.¹¹

Popri duchovnej povrchnosti jestvuje ešte v modernom svete celá škála ďalších nebezpečenstiev, ktoré mocne vplývajú na svedomie a často ho deformujú. Už sme spomenuli, že televízna, filmová a reklamná kultúra často nerešpektujú Boží ani prirodzený zákon a pod rúškom slobody prejavu podsúvajú odberateľovi mravne skazené posolstvo. Kto si nedáva pozor a nekriticky prijíma tieto mediálne obsahy, dostanú sa mu do podvedomia a vplývajú na jeho myslenie i konanie. Ďalšou oblasťou je civilné zákonodarstvo, v krajinách Európskej únie ovplyvňované liberálnym tlakom. Aktuálne prebieha zápas o balík nových ľudských práv, v ktorom sa nachádzajú požiadavky rodovej (nie pohlavnej) rovnosti. Zostruje sa boj o zachovanie tradičného manželstva a rodiny, resp. ich predefinovania. Dlhodobou témou je otázka ochrany života od počatia až po prirodzenú smrť. Aktivisti *pro choice* očakávajú, že lekári uprednostnia zákon pred svojím osobným náboženským postojom.¹² Naznačená právna agenda je v rozpore s cirkevnými normami a požiadavkami mravného (prirodzeného) zákona. Benedikt XVI. prezieravo upozornil, že: „Poznanie tohto zákona vpísaného do srdca človeka napomáha rast mravnosti svedomia. Preto prvou

¹⁰ Niektorí veriaci nepristupujú k sv. spovedi len preto, lebo podľa nich samých nemajú žiadny hriech. Iní pristupujú aspoň raz ročne, čo im prikazuje cirkevné prikázanie. Otázna je však ich motivácia a pripravenosť. Najhoršie je, keď už niekto po skúsenosti s hriechom neverí v Božie milosrdenstvo a preto nepraktizuje ani spoveď, ani ľútosť.

¹¹ Porov. BUBÁK, M.: Zamyslenie na Vatikánskom rozhlase zo dňa 25.11.2011.

¹² Slovenská republika sa medzinárodnou zmluvou so Svätou stolicou zaviazala k rešpektovaniu výhody vo svedomí z náboženských dôvodov.

starostlivosťou všetkých, osobitne tých, ktorí vzali na seba verejnú občiansku zodpovednosť, by mala byť starostlivosť o napomáhanie rastu mravného citu vlastného svedomia. A toto je fundamentom pokroku, bez ktorého všetci pokrokári skončia s tým poznaním, že nie sú nositeľmi skutočného pokroku.¹³

V zápase o čistotu srdca je odvekým protivníkom človeka diabol. Ježiš ho nazýva otcom lži, lebo nezotrval v pravde (porov. Jn 8,44). Taktika diabla je v klamaní, že predstavuje hriech ako čosi triviálne a neškodné pre šťastie človeka. Ak mu človek naletí na vábenie a dopustí sa neposlušnosti voči Bohu, diabol ho necháva vo výčitkách svedomia samotného.

Nebezpečenstvom deformácie kresťanského spôsobu života podľa zákona lásky k Bohu i bližnému je rozmáhajúci sa individualizmus. Kresťanom je človek nie preto, že vyniká v modlitbe, alebo je informovaný o všetkých morálnych pravidlách, ale preto, že vidí okolo seba núdzneho brata a nezištnou službou mu pomáha. Vo svetle podmienok spásy, ako sú opísané v podobenstve o poslednom súde (porov. Mt 25,31-46), je samotársky spôsob života rizikom. Z hľadiska duchovného napredovania sa individualistický človek zdá sám sebe dokonalý. Vyhyba sa spoločenstvu, čím je chránený od možných konfliktov, nezdieľa sa so svojimi problémami, nerastie. Vo fungujúcom spoločenstve totiž aj tí druhí prispievajú k nášmu vlastnému sebaopoznaniu.

Záver

Odpad od Boha má vždy za následok rastúci mravný úpadok a rozklad ľudskej spoločnosti. Naopak, skutočné priblíženie sa k Bohu premieňa človeka podľa obrazu Krista, ktorý je bez hriechu. Robí ho slobodným človekom, ako to naznačil Kristus, keď vyhlásil: „... poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí.“ (Jn 8,32)

Cieľom mravnej výchovy je život bez kompromisov s vlastným svedomím. Pri tom úlohou Cirkvi je zvestovať morálnu pravdu a napomáhať vytvárať také cirkevné i rodinné prostredie, aby sa tento cieľ mohol naplniť. Úlohou štátu je zas legislatívne zabezpečiť slobodu svedomia pre každého človeka aj s možnosťou jej realizácie. „Sloboda svedomia bez možnosti konať podľa vlastného svedomia nemá zmysel.“ (prof. M. Šmid) Konanie v súlade so svedomím prospieva samotnému človeku. Potvrďuje to už stredoveký mystik a autor duchovnej literatúry bl. Tomáš Kempenský: „Maj dobré svedomie a budeš vždy veselý.“¹⁴

BIBLIOGRAFIA:

- Sväté písmo.* Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995. s. 2623.
 AGUILAR, F. S.: Úvod ku knihe MÜLLER, G. L.: *Nádej rodiny*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140730021>
 BENEDIKT XVI.: *Príhovor účastníkom medzinárodného kongresu o prirodzenom morálnom zákone usporiadanom Pápežskou lateránskou univerzitou (12.2.2007)*. In: *Acta Apostolicae Sedis* 109 (2007) 243-246.

¹³ BENEDIKT XVI.: *Príhovor účastníkom medzinárodného kongresu o prirodzenom morálnom zákone usporiadanom Pápežskou lateránskou univerzitou (12.2.2007)*, poznámka č. 4.

¹⁴ KEMPENSKÝ, T.: *Nasledovanie Krista*. Rím: SÚSCM, 1998, s. 94.

- BUBÁK, M.: Zamyslenie na Vatikánskom rozhlase zo dňa 25.11.2011. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2011/11/25/zamyslenie_p_milana_bub%C3%A1ka_bdejte!/slo-540794
- CAP, A.: *Stručný úvod do Starého zákona I*. Prešov: PU, 2012, 77 s. ISBN 978-80-555-0522-0.
- GROCHOLEWSKI, Z.: *Prirodzený zákon v náuke Cirkvi*. Kežmarok: Vyd. M. Vaška, 2012, 47 s. ISBN 978-83-7168-921-5.
- JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor*. Trnava: SSV, 1994, 180 s. ISBN 80-7162-057-2.
- KEMPENSKÝ, T.: *Nasledovanie Krista*. Rím: SÚSCM, 1998, 371 s.
- ONDRUŠ, R.: *Blízki Bohu i ľuďom*. Bratislava: Tatran, 1991, 726 s. ISBN 80-222-0277-0.
- RATZINGER, J.: *Chváloreč na svedomie*. Trnava: SSV, 2010, 163 s. ISBN 978-80-7162-845-3.

Cirkev a Synagóga. Motívy polemiky medzi judaizmom a raným kresťanstvom¹

doc. ThDr. MÁRIA KARDIS, PhD.
Katedra historických vied

Abstract: *The beginnings of Christianity in Syro-Palestinian territory were marked by a conflict with Judaism. The gradual process of the Church parting from the Synagogue commenced at times of Jesus' early public ministry and during the first days of the Apostolic Church. The deepening conflict continued in the first centuries of the Christian era - the period between the end of Biblical Judaism and the birth of Rabbinic Judaism. It was a complicated process. Given the volume and nature of the sources, one must acknowledge that the reconstruction of this process does not capture the course of events in its complexity. It is rather an attempt to understand the motives behind this process. This paper aims to analyse to the root of the conflict between these two religious communities that lead to their total separation. Based on analysis and interpretation of sources it is possible to determine the motives behind the separation of the Church from the Synagogue and divide them into three groups: theological; historical and political, and socio-economic. The period in question is marked by the decline of Biblical Judaism and the birth of Rabbinic Judaism, when Judeo-Christians were permanently excluded from the Synagogue. Understanding early Judaism is vitally important for a more comprehensive and more profound study of Christianity, which has preserved early Judaic texts and utilized the literary types of writings of the Second Temple Judaism.*

Keywords: *Early Church. Christianity. Judaism. Polemic. Separation.*

V priebehu histórie viery a zbožnosti starého Izraela sa zrodili dve náboženstva: kresťanstvo a rabínsky judaizmus. Najväčším paradoxom je, že sú úplne autonómne a zároveň nerozlučne spojené viacerými väzbami. Ďalším paradoxom je, že za takmer dvetisíc rokov, ktoré uplynuli od zrodu kresťanstva a rabínskeho judaizmu, stúpenci oboch náboženstiev úspešne pôsobili na vzájomnom dištancovaní sa. Z tohto dôvodu je potrebné trpezlivo extrahovať a pripomínať, čo nás spája a zároveň si uvedomiť, koľko deliacich rýh to zanechalo.

V náboženstve biblického Izraela došlo v priebehu 1. stor. po Kr. k hlbkej polarizácii. Niektorí stúpenci judaizmu vyznali Ježiša za Mesiáša a Pána, zatiaľ čo iní povedali nie Ježišovi a jeho nasledovníkom. Také boli okolnosti zrodu kresťanstva a rabínskeho judaizmu, ktorý je rovnako ako kresťanstvo kontinuátorom náboženstva biblického Izraela a súčasne stanoví *novum* voči nemu. Bolo by absurdné tvrdiť, že vyznávači oboch náboženstiev majú rovnako pravdu. Podstatu napätia z prijatia

¹ Článok publikovaný In: Theologos. Theological revue 2/2020. Roč. XXII. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020. ISSN 1335 – 5570, s. 77– 89.

alebo neprijatia Ježiša ako Mesiáša veľmi jasne vyjadril apoštol Pavol: „*Totíž Boží Syn Ježíš Kristus, ktorého sme vám hlásali my – ja, Silván a Timotej – nebol „áno“ aj „nie“, ale v ňom sa uskutočnilo „áno“.* Lebo všetky Božie prisľúbenia, kľakokolvek ich je, v ňom sú „áno“.“ (2Kor 1,19-20). Odmietavý postoj Židov, ktorí neuznali Ježiša Krista sa zosilnel po zničení Jeruzalemského chrámu, naberal formy udavačstva a prenasledovania. Pod vedením rabínov, pochádzajúcich z prostredia farizejov, po roku 70 po Kr. prebiehala dôkladná a komplexná rekonštrukcia židovského náboženského života, ktorá existuje dodnes a nazýva sa rabínskym alebo talmudickým judaizmom.²

Počiatky existencie kresťanstva na území Sýro-Palestíny sú poznačené konfliktom s judaizmom, ktorého vyvrcholením bolo zničenie Jeruzalema spolu s Jeruzalemským chrámom rímanmi v r. 70 po Kr. Tento postupný proces rozchodu Cirkvi od Synagógy sa začal počas Ježišovho verejného účinkovania a ďalej sa prehlboval v prvých storočiach kresťanskej éry; obdobie medzi koncom biblického judaizmu a zrodom rabínskeho judaizmu. Bol to zložitý proces a vzhľadom na množstvo ako aj charakter prameňov je nutné uznať, že rekonštrukcia tohto procesu nemusí zachytiť komplexne priebeh udalostí, skôr sa jedná o pochopenie aspektov zapojených do tohto procesu. Dôvodom je naša úplná závislosť od pramenných textov rôznorodého charakteru.³ Cieľom príspevku je analyzovať predovšetkým doktrínálne príčiny konfliktu týchto náboženských spoločností, ktoré dovedli až do ich úplného rozchodu. Kedy nastáva rozdelenie ciest medzi Cirkvou a Synagógou, kresťanstvom a judaizmom? Na základe analýzy a interpretácii prameňov je možné rozdelenie motívov do troch oblastí: náboženské (doktrínálne), historicko-politické a sociálno-ekonomické.⁴ Nie je možné jasné vymedzenie hraníc jednotlivých oblastí, keďže jednotlivé historické udalosti a procesy boli vzájomne podmienené.

V tomto období nastal úpadok obdobia biblického judaizmu a zrod rabínskeho, v ktorom judeokresťania boli vylúčení zo Synagógy. Rok 70 po Kr. bol z tohto pohľadu zlomovým bodom v židovských dejinách. Je potrebné zdôrazniť, že strata

² Chrámy nahradili synagógy, krvavú obetu čítanie a meditácia Tóry, kňazov rabíni. Sú to práve oni, ktorí majú najvyššiu autoritu pri vysvetľovaní Tóry, ich interpretácie boli kodifikované okolo roku 220 po Kr. v Mišne, okolo 400 po Kr. v Palestínskom Talmude a okolo 500 po Kr. v Babylonskom Talmude. Tak sa formovala nová forma židovského života. Vznikla v 1. storočí a existuje dodnes a nazýva sa rabínskym alebo talmudickým judaizmom. Partnermi kresťanov v súčasnom dialógu nie sú stúpenci biblického judaizmu, pretože tí sa zapisali do dejín, ale stúpenci rabínskeho judaizmu. CHROSTOWSKI, W.: Ku katolíckej teológii judaizmu. Inspirácie kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, nr 11, s. 192–193.

³ ZETTERHOLM, M.: *The formation of Christianity in Antioch : a social- scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*. London : Routledge, 2003. s. 8–10. V prípade problému rozchodu judaizmu a kresťanstva sme úplne závislí na starovekých literárnych textoch. A tak vzniká nespočetné množstvo problémov. Nakoľko sú tieto zdroje spoľahlivé? Existuje dostatočné množstvo materiálu na vytvorenie úplného obrazu? Nakoľko sú pramene objektívne, ak sú často súčasťou rétorického diskurzu svojej doby? To znamená, že máme dočinenia s problémom textovej interpretácie a navrhnutých prístupov, súčasne ťažkosti pri selekcii textov a ich spájaní so špecifickými problémami, na ktoré sa zameriavame.

⁴ Delenie predstavil ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARCCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabijnicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 69.

svätého miesta bola katastrofou pre Židov a spôsobila zúfalstvo obyvateľov Jeruzalema. Preto po jeho zničení hlavné úsilie rabínov bolo zamerané na reorganizáciu judaizmu na základe zákona a reforme liturgii. Centrom náboženskej vzdelanosti sa stalo Jabne. Rabín Johanan ben Zakkaj tu zohráva významnú rolu, pretože v Jabne zhromaždil učencov z vtedajších židovských skupín, predovšetkým z farizejských kruhov.⁵ Vzniká nová vodcovská vrstva, ktorá viedla židovský národ (bez Chrámu). Avšak boj za identitu judaizmu spôsoboval nepriateľstvo rabínov voči všetkým hereckým postojom, vrátane judeokresťanov.⁶

Problém prameňov

Na základe dostupných kresťanských prameňov, vzťahy medzi Synagógou a Cirkvou sú od počiatku poznačené polemikou a apologetikou. Počiatky vzťahov sťažuje skutočnosť, že Synagóga a Cirkev, judaizmus a kresťanstvo nie sú od svojho počiatku homogénne entity a tento pluralizmus mal vplyv na charakter vzťahov. Tak rannú Cirkev v I. stor. ako aj Synagógu charakterizuje mnohotvárnosť, v prípade Cirkvi to potvrdzujú spisy NZ, judaizmus bol vnútorne podelený na mnohé náboženské skupiny.⁷

Obdobie Druhého chrámu je obdobím rozkvetu apokryfnej literatúry, je taktiež nazývané skorým judaizmom. Bolo to obdobie veľkých zmien, v ktorom judaizmus ako celok bol podrobený ťažkej skúške. Mnohé hnutia a smery prítomné v judaizme navzájom súperili tak v rovine filozofickej ako aj spoločensko-politickej.

Prameňom *par excellence* je Nový zákon a predovšetkým spisy: evanjeliá a Skutky apoštolov, ktoré priamo opisujú udalosti, ktoré sprevádzali proces rozdelenia Cirkvi a Synagógy. Čo sa týka teologických motívov rozchodu vyplývajúcich z Ježišovho učenia, majoritným prameňom sú evanjeliá. Pavlove listy, ako najstaršie spisy NZ, zachytávajú počiatky rozdielov medzi cirkevnými obcami, ktoré vyznávali vieru v zmŕtvychvstalého Krista a Židmi. Autori listov boli Židia, ktorí uveriac v Krista sa odstali do opozície s tradičným judaizmom. Okrem spisov NZ za pramennú literatúru je potrebné prijať celú plejádu spisov patriacich do tzv. intertestamentárnej literatúry, do ktorej taktiež patria kumránske zvitky, diela Filóna z Alexandrie, Jozefa Flávia, spisy helenistického judaizmu, targumy, rabínske spisy a taktiež diela rímskych spisovateľov, v ktorých nachádzame zmienky o Ježišovi a kresťanoch. Medzi židovské diela tu patria rabínske spisy – Mišna (ok. roku 200), Tosefta, Gemara (palestínska a babylonská) a samotný Talmud v dvoch verziách, ktorý vznikol spojením Mišny a Gemary. V súvislosti so židovskými prameňmi je potrebné zohľadňovať, že redakcia niektorých spisov mala miesto niekoľko storočí po rozchode Cirkvi a Synagógy. Po druhé, stále pretrvávajúca diskusia medzi odborníkmi, ktoré fragmenty týchto

5 STEMBERGER, G.: *Talmud a Midraš. Úvod do rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2011. s. 20– 22.

6 WRÓBEL, M. B: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, č. 11, s. 22. Táto historická situácia z konca 1.stor. sa zhoduje s konečnou redakciou Evanjelia podľa Jána. Redaktor zhromaždil všetky staré tradície, zakomponoval ich do textu, čím anachronicky prenáša neskoršiu situáciu komunity Jána do Ježišovej doby.

7 GNILKA, J.: *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*. Kraków : Wydawnicwto M, 2003. s. 423– 424.

židovských spisov reálne sa týkajú Ježiša z Nazareta a kresťanov. Medzi pramenné diela rímskych spisovateľov patria: *Antiquitates judaicae* Flavia ako aj pasáže diel starovekých historikov Suetonia, Plínia Staršieho a Tacita. Rovnako aj spisy Filóna z Alexandrie, ktoré síce priamo neopisujú vzťahy medzi Cirkvou a Synagógou, ale zachytávajú celé pozadie judaizmu diaspory.⁸ Nemožno opomenúť ani niektoré apokryfné a kumránske zvitky, ako ovplyvňovali myslenie mnohých Židov v 1. stor. po Kr., vrátane Jána Krstiteľa, Ježiša, Pavla a ďalších. Odhaľujú nový pohľad na zrod kresťanstva ako na skupinu alebo sektou vo vnútri judaizmu druhého chrámu.⁹

Apokryfná literatúra ilustruje vplyv starozákonných kníh na skorý judaizmus. Táto literatúra je dôležitým prameňom pochopenia jeho spoločenského rozmeru ako aj pre komplexnejšie štúdium kresťanstva, ktoré malo v úcte tieto skoré judaistické texty a preberalo jeho literárne druhy. Historická a doktrinálna hodnota týchto spisov je rôzna, jednak táto literatúra odzrkadľuje teologické a etické otázky prostredia, v ktorom vznikli. Mnohé apokryfy obsahujú interpolácie alebo sú to kresťanské prepracovania. Apokryfy si nárokovali byť akceptované ako kanonické knihy a niektoré z nich takýto status získali.¹⁰ Apokryfy pochádzajú zo starozákonného sveta, avšak stanovia novú etapu vo vývoji judaizmu. Sú predĺžením starozákonných ideí a myšlienok, ich pokračovaním a kontinuitou, zároveň podávajú nové idey, na ktoré bezprostredne nadväzuje NZ.¹¹ Po potlačení vzbury Bar Kochbu v roku 135 po Kr. sa judaizmus prestal zaoberať otázkou apokryfov a prvoradou úlohou sa stal problém interpretácie Tóry a odovzdávanie tradície. Apokryfná literatúra naďalej vznikala a bola odovzdávaná v kresťanskom prostredí. Niektoré texty prenikli do kresťanskej tradície a pretrvali dodnes.¹² Výskumy nad apokryfnou literatúrou SZ vedú k uznaniu a potvrdeniu ich veľkého významu a dôležitosti nie iba ako dôležitého prameňa formovania židovskej religiozity, zbožnosti a liturgie tohto obdobia, ale ako dôležitého prameňa pre pochopenie osoby Ježiša a Jeho prívržencov, a to aj pre pochopenie štruktúry, štýlu a formy kánonických spisov.¹³

Mnohí odborníci tvrdia, že hoci kumránske zvitky nie sú jediným prameňom rekonštrukcie obdobia 1. stor. po Kr., sú jedným z kľúčových činiteľov. Poskytli para-

⁸ ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 70 – 71. SLÁMA, P. (ed.): *Tanu Rabanan. Antologie rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2010. s. 69 – 74.

⁹ CHARLESWORTH, J.H.: The New Perspective on Second Temple Judaism and "Christian Origins". In: *The Bible and the Dead Sea scrolls*. Vol. 1, Baylor university Press, 2006. s. XXVII. SACCHI, P.: *Apocrifi dell' Antico Testamento*. Vol. 1, Torino, 1981. s. 7 – 8. RUBINKIEWICZ, R.: *Apokryfy Starego Testamentu*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”. 1999. s. 6 – 8.

¹⁰ MĘDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków, 1994. s. 115 – 120; KARDIS, M.: *Prvokresťanská tradícia I*. Prešov : GTF PU, 2012. s. 32 – 33.

¹¹ STONE, M. E.: *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Philadelphia, 1984. s. 30 – 35.

¹² Napriek tomu, že priama citácia apokryfnej knihy Henocha (HenĚt 1,9) sa nachádza, len v Liste Judy 14 – 15, v iných textoch Nového zákona nachádzame veľa alúzií, ktoré svedčia o tom, že apokryfné písma boli známe a využívané autormi inšpirovaných kníh. Spomedzi všetkých apokryfných spisov najväčší vplyv na texty Nového zákona mala spomínaná kniha Henocha. RUBINKIEWICZ, R.: *Eschatologia Hen 9 – 11 a Nowy Testament*. Lublin KUL, 1994.

¹³ CHARLESWORTH, J. H.: *Critical Reflections on the Odes of Salomon*, s. 47 – 48.

lely so znakmi spisov NZ, ktoré sa predtým považovali za charakteristické iba pre NZ. Najpodstatnejší je postoj k eschatológii a mesiášskym očakávaniam.¹⁴ Bol objavený nový literárny druh kumránske komentáre k posvätným knihám (*pešārīm*). Ďalej boli v textoch objavené nové paralely už k známym literárnym druhom (Kniha Gigantov, Jub, Ps-Philo), ako aj veľká časť textov obsahujúca literárne formy, ktoré sa vyskytujú v Biblii. Výskum kumránskych zvitkov nám významným spôsobom pomáha pochopiť počiatky rabínskeho judaizmu aj kresťanstva. Na jednej strane si uvedomujeme, že predchádzajúce rekonštrukcie judaizmu pred rokom 70 po Kr. sú nepresné. Na druhej strane, na základe nových výskumov z Kumran a štúdiu apokryfnej literatúry, ako aj z rozsiahlych údajov získaných z archeologických výskumov sme schopní v informovanejšom svetle predstaviť svet čias Hillela a Ježiša.¹⁵

Motívy rozdelenia Synagógy a Cirkvi

Na základe dostupných kresťanských prameňov, vzťahy medzi Synagógou a Cirkvou sú od počiatku poznačené polemikou a apologetikou. Počiatky vzťahov sťažuje skutočnosť, že Synagóga a Cirkev, judaizmus a kresťanstvo nie sú od svojho počiatku homogénne entity a tento pluralizmus mal vplyv na charakter vzťahov. Tak rannú Cirkev I. stor. ako aj Synagógu charakterizuje mnohotvárnosť, v prípade Cirkvi to potvrdzujú spisy NZ, judaizmus bol rozdelený na mnohé náboženské skupiny.

Nemožno opomenúť židovskú apokalyptiku, vďaka jej novej vízii histórie sa zrodil určitý vzor, ktorý umožnil zrod Ježišovho a kresťanského hnutia. Počiatky apokalyptickej literatúry siahajú do 3. stor. pred Kr. a sú späté s nacionálno-oslobodeneckými tendenciami a nádejou na utvorenie nezávislého izraelského teokratického kráľovstva, ktoré mal naplniť očakávaný mesiáš (alebo mesiáši). Už spomínaná heterogenita judaizmu sa musela prejavovať aj v mozaike presvedčení židovských náboženských smerov ohľadom poslania mesiáša. Rozdiely mali svoj pôvod z charakteru náboženského prostredia (farizeji, saduceji, zelóti, eséni, sykarijci, atď.). Na základe pramenných textov, prvé explicitné použitie termínu mesiáš alebo pomazaný vo význame očakávania mesiášskej postavy datujeme do 1. stor. pr. Kr., keď Židia prežívajú sklamanie z korupcie hasmoneovských panovníkov. Bola to krátka etapa vlastného nezávislého štátu na rozhraní stáročia trvajúcej okupácie.¹⁶

Pretože práve ona prišla s víziou histórie z pohľadu jej konca, späťou s Božím súdom. Odmieťa výlučne dočasnú perspektívu a tak sa otvoril priestor pre skutoč-

¹⁴ JUEL, H. D.: The Future of a Religious Past: Qumran and the Palestinian Jesus Movement. In: CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *The Bible and the Dead Sea scrolls. The Scrolls and Christian origin*. Vol. 3, Baylor university Press, 2006. s. 64 – 65.

¹⁵ CHARLESWORTH, J.H.: The Dead Sea Scrolls: Their Discovery and Challenge to Biblical Studies. In: CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *The Bible and the Dead Sea scrolls. The Scrolls and Christian origin*. Vol. 3, Baylor university Press, 2006. s. 13. TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2009. s. 102 – 114.

¹⁶ CHARLESWORTH, J. H.: From messianology to christology: Problems and prospects. In: CHARLESWORTH, J. H. (ed.): *The Messiah: developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis : Fortress Press, 1992. s. 14– 16; ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 72.

nosť zmrŕtvychvstania a očakávanie blízkeho konca (nového veku), keď nastane prisľúbené víťazstvo zachraňujúcej spravodlivosti Boha.¹⁷ Apokalyptika prichádza s vyzdvihnutím osobnej nádeje, v biblickom judaizme sa nádej vzťahovala predovšetkým na obnovu Božieho ľudu. Spojila príchod nového veku s individuálnym vzkriesením mŕtvych, ktoré by malo nastať pred Božím súdom. Obrazy tejto nádeje sú v spisoch NZ veľmi odlišné (porov. 1 Kor 15,44n; 1 Pt 1,9; Lk 16,22n; 23,43). Apokalyptika ponúka univerzálnu perspektívu, spojenie individuálneho očakávania (otázky zmyslu života a vyrovnania sa so smrťou) s nádejou pre celú spoločnosť, pretože obidva elementy ako základný problém ľudského sebazpoznania sú navzájom prepojené.¹⁸ Bez vyššie spomínaných kategórií a očakávaní, ktoré stvorila apokalyptika, by nebolo možné hovoriť o Ježišom zmrŕtvychvstaní a očakávaní blízkeho konca. Ony vo veľkej miere mali vplyv na formovanie Ježišových učeníkov a ranej Cirkvi ako *eschatologické novum* nasmerované na posledné časy.

Doktrinálne motívy

Medzi najpodstatnejšie doktrinálne motívy rozchodu Synagógy a Cirkvi môžeme uznať: osobu Mesiáša; božstvo Krista; interpretácia Tóry; chrám a vyvolenie Izraela.

Osoba Mesiáša. Počiatkový predpoklad celého diskurzu spočíva v tom, že Ježiš bol Žid, skutočnosť, na ktorú kresťania častokrát zabúdajú. Ježiš si bol vedomý toho, že je predovšetkým poslaný k celému ľudu Izraela. Ten, v celej svojej pluralite ho odmietol, neprijal jeho zvesť. Až keď ho Cirkev uzná za Mesiáša, je zdôrazňované, že On je Mesiáš Izraela. Avšak na druhej strane je potrebné poznamenať, že najstaršie cirkevné obce – Jeruzalemskú cirkev – Matku ako aj v Antiochii tvorili práve judeokresťania. Rovnako aj Dvanásti, najbližší spolupracovníci Ježiša, učeníci a takmer všetci autori spisov NZ boli judeokresťania. A tak jedným z fundamentálnych predpokladov kresťanskej teológie bola starozákonná biblická a židovská teológia, predovšetkým tá, ktorá sa formovala v intertestamentárnom období.¹⁹ Verejné účinkovanie Ježiša malo miesto v prvej polovici 1. stor., v čase rímskej okupácie, čo medzi Židmi spôsobovalo zosilňovanie národnooslobodeneckých tendencií, ktorých počiatky siahajú do 3. – 2. stor. pred Kr. do čias ptolemajovských a seleukovských, kedy sa výrazne rozvíjala apokalyptická literatúra s jej mesiášskymi očakávaniami. Mesiášske predstavy sa vyvinuli postupne z pôvodne historického očakávania opätovného nastolenia kráľovstva Izraela, ktoré sa neskôr v dôsledku politických udalostí tohto obdobia transformovalo do eschatologických predstáv Božieho kráľovstva, dôsledok diametrálneho rozdielu medzi prítomnosťou, v ktorej židovstvo žilo od konca monarchie a prisľúbeniami Písma o Božej zvrchovanej vláde.

¹⁷ GNILKA, J.: *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*. Wydawnicwto M : Kraków, 2003. s. 426.

¹⁸ POKORNÝ, P., HECKEL, U.: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha : Vyšehrad, 2013. s. 633 – 634.

¹⁹ GNILKA, J.: *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*. Kraków : Wydawnicwto M, 2003. s. 423 – 425.

Charakteristický náboženský pluralizmus v rámci judaizmu sa prejavil aj v chápaní poslania mesiáša alebo mesiášov a zároveň sa dostáva do polemiky s Ježišovým chápaním tejto idey. Tradície mesiášskych predstáv získavajú tri charakteristické črty: univerzalizmus, individualizmus a politická eschatológia.

Univerzalizmus umožňoval vnímať pôsobenie mesiáša v prospech celého ľudstva a nie iba vyvoleného národa. Individualizmus predstavoval už nielen ľud ako celok, ale osud jednotlivca, ktorý prijíma alebo neprijíma mesiáša. Čo sa týka politických črt, ako už bolo vyššie spomenuté, súviseli s oslobodeneckými túžbami Zaslúbenej zeme a prejavovali sa v mesiášskych predstavách takých ako: viera v pohromy (4Ezd 6,24; 9,1 – 12; 13,29 – 31), druhý príchod Eliáša (Mal 3,23 – 24)²⁰, udalosti, ktoré predchádzajú príchod Mesiáša (Dan 11; Ž 2; 4Ezd 12,32 – 33; 13, 27 – 38; 1Hen 90,16.18 – 27; PsSal 17, 27.39; 1QM 15 – 19; ApBar 39,7 – 42; 72,2 – 6) - zhromaždenie všetkých Izraelitov, obnova Jeruzalema, nastolenie Božieho kráľovstva, očistenie od pohanov, všeobecné zmŕtvychvstanie a posledný súd. V rámci očakávaní mesiášskych časov je prítomný element utrpenia, ktoré bude sprevádzať túto éru.²¹ Je zaujímavé, že ani jeden z výskytov titulu Mesiáš v spisoch SZ priamo neprislúcha očakávanej mesiášskej postave z budúcnosti. Na základe analýzy historicko-spoločenského kontextu starozákonných textov je možné konštatovať, že pasáže vnímané za mesiášske, boli často adresované buď kráľom alebo celému izraelskému národu, pričom až neskôr v pobiblickom období boli interpretované s výrazným mesiášskym zafarbením.

Predkresťanské očakávanie dávidovského mesiáša je v podobe bojovníka, ktorý by fungoval ako spravodlivý protiklad vtedajšieho Herodiánskeho panovníka. Snáď nie je náhoda, že Ježiš z Nazareta, súčasník Herodesa Veľkého, je židovskými náboženskými skupinami výslovne označený ako dávidovský mesiáš. Aj keď sa môže zdať, že tradícia militantného mesiáša je v rozpore s novozákonným zobrazením Ježiša, tento obraz si jednak osvojil autor Zjv (porov. Zjv 19,11 – 21), ktorý ho predstavil ako toho, ktorý spravodlivo súdi a bojuje a jeho meno je „Božie slovo“, je oblečený v odeve skropenom krvou (porov. Iz 63,1 – 3), z jeho úst vychádza ostrý meč, ktorým ničí nepriateľov. Na zosilnenie militantnej povahy tohto mesiáša autor bravúrne transformoval obrazy z Iz.²² Obraz Božieho bojovníka slúži k povzbudeniu a presvedčeniu, že Pán už premohol svet a zárukou je víťazstvo kríža. V celou knihou Zjv sa vinie idea, že jediný, rozhodujúci a víťazný boj Baránok vybojoval na kríži a tak kresťania vždy víťazia jedine Baránkovou krvou.²³ Podľa Atkinsona aj keď spoločenstvá, ktoré tvorili PsSal 17, kumránske texty a Zjv sa považujú za mierumilovné, ich spo-

²⁰ Okrem postavy mesiáša očakávali aj mesiášskeho proroka, ktorý mal prísť pred mesiášom ohlásiť jeho príchod. Buď to mal byť nový Mojžiš alebo Eliáš (Mal 3,23; porov. Mal 3,1). Táto predstava pretrvala cez intertestamentárne až po pobiblické obdobie. SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 74 – 76.

²¹ ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 73 – 74.

²² ATKINSON, K.: On the Herodian origin of militant Davidic messianism at Qumran: new light from Psalm of Solomon 17. *Journal of Biblical Literature* 1999, nr 118/3, p. 444.

²³ HARRINGTON, W.J.: *Kniha Zjevení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 216 – 217.

ločný obraz militantného mesiáša naznačuje, že sa so zjavnou dychtivosťou vydali vpred voči veľkému krviprelievaniu a zničeniu nepriateľov. Vzhľadom na tento obraz môžeme lepšie pochopiť zjavnú frustráciu Ježišových nasledovníkov, ktorí po tom, čo boli svedkami víťazného vstupu Ježiša do Jeruzalema ako kráľa, jeho mocných činov a predpovedou zničenía Chrámu, boli sklamaní, keď zrazu tento Ježiš bol zabitý mesiáš a nie ten, ktorý zabíja.²⁴ Chápanie vlastného mesiášskeho poslania samotným Ježišom charakterizuje utrpenie podľa vzoru Izaiášovho „Božieho služobníka“ a tak je v opozícii obrazu víťazného mesiáša prítomného v presvedčení Židov.

Ďalší rozdiel a element konfliktu medzi Synagógou a Cirkvou je v používaní mesiášskych titulov. V judaistickej literatúre víťazom je ten, ktorý oslobodí národ, je nazývaný: mesiáš (1Hen 48,18; 52,4; ApBar 29,3; 39,7;72,2; 1QSa 2,12.14; CD 12,23;14,19;19,10); syn človeka (1Hen 46,1 – 6;48, 2 – 7; 62, 5 – 14; 69, 26 – 29; 70,1; 71,17); vyvolený (1Hen 39,6; 40,5; 45,3 – 5; 49, 2 – 4; 51, 3 – 5; 52, 6 – 9; 54, 4; 61, 5 – 8.11; 62,1); Boží syn (1Hen 105,2; 4 Ezd 7, 28 – 29; 13,32.37.52; 14,9; 4QFlor 1,10 – 12); syn Dávida (PsSol 17,5.23; 4 Ezd 12,32). Všetky tieto mesiášske tituly sa vzťahovali na človeka, Bohom vybraného, na rozdiel od kresťanstva, kde sa spájali s božskými atribútmi.²⁵ Pre prívržencov judaizmu kresťanské chápanie Božieho synovstva Ježiša Krista v kontexte jeho mesiášskeho poslania bolo neprijateľné, videli v tom ohrozenie pre monoteizmus. Bol to ďalší dôvod konfliktu medzi Cirkvou a Synagógou.

Božstvo Ježiša Krista. Idea Božieho synovstva Ježiša bola fundamentálne odlišná od židovského chápania. V ranej Cirkvi vedomie Kristovho božstva vzrastalo postupne. V čase zrodu novozákonných textov ešte nebolo plne sformované, aj keď Ježišovi sú pripisované výsady Boha ako: odpustenie hriechov (Ex 34,6-7; Nm 14,19-20; Jer 5,1-7; 31,31; 33,8, konanie zázrakov (Ex 15,26; 1 Sm 16,23; Tob 8,2-3), poznanie ľudských myšlienok (Ž 139,1-3; Mk 2,8;3,5), zosobňuje Boží hnev (Ex 20,5;32,10; Dt 4,24; 6,15; 32,35-43; Ez 25,12;5,13; 13,13; porov. Mk 3,1-6; 11,15-18; par.) a je považovaný za „Pána soboty“ (Lv 23,3; porov. Mt 12,8) a „Svätého“ (Iz 6,3; 40,24; Oz 11,9; Ž 99,5; 1QM 11,15;17,2; Sanh 92,1; porov. Mk 1,25; par.). V presvedčení Židov všetky tieto výsady sú rezervované JHWH.

V novozákonných spisoch, predovšetkým v kristologických hymnoch Pavlových listov a v Jánových spisoch, je možné pozorovať vzrastanie náboženského vedomia u čitateľov Zmŕtvychvstalého Krista v jeho božstvo. Svätopisci vidia v Kristovi božské výsady, čo bolo reálnym ohrozením pre monoteizmus judaizmu a zdroj konfliktu.

Jeruzalemský chrám

Postoj k chrámu, jednej z najvýznamnejších náboženských inštitúcií Izraela, bol ďalším ohnivom konfliktu Cirkev – Synagóga. Jeruzalemský chrám ako miesto prebývania Boha, bol kultovým, spoločenským, ekonomickým a politickým centrom.

²⁴ ATKINSON, K.: On the Herodian origin of militant Davidic messianism az Qumran: new light from Psalm of Solomon 17. *Journal of Biblical Literature* 1999, nr 118/3, p. 460.

²⁵ ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 74.

V Ježišovom učení je podriadená skutočnosti Božieho kráľovstva „*No hovorím vám: Tu je niekto väčší než chrám.*“ (Mt 12,6) a v štvrtom evanjeliu je Ježiš predstavený ako nový chrám (Jn 2,19 – 21).

V 1. stor. po Kr. boli každodenné náboženské úkony spojené s chrámom dôležitejšie ako samotné dodržiavanie predpisov Tóry. Avšak Ježišov vzťah k tejto inštitúcii je polarizovaný. Na jednej strane uznáva túto autoritu, ale na strane druhej prejavuje svoju nadradenosť voči nej. Formujúc spoločenstvo Dvanástich, ktorého „*kameňom uholným*“ je on, svojimi gestami a slovami pripravuje učeníkov, aby sa stali pravdivým spoločenstvom veriacich, domom modlitby pre všetkých. V učení Ježiša chrám je podriadený skutočnosti Božiemu kráľovstvu (Mk 12,1 – 12). Ježiš predpovedá radikálne novú formu judaizmu, náboženstvo bez chrámu (porov. Mk 11,12 – 19; 15,33 – 39 par.).²⁶ Začína čas nového kultu, v novom chráme tela Zmŕtvychvstalého Krista, ktorý zjednocuje všetkých. Jeho zmŕtvychvstaním sa začína nový spôsob Božej úcty (porov. Sk 7,2 – 53). Rozdielne chápanie roly chrámu, predovšetkým v období od Ježišovej smrti až do zničenie Jeruzalemského chrámu, muselo mať dopad na prehlbujúci sa konflikt.

Tóra

Vzťah učeníkov k Tóre je odzrkadlením presvedčenia samotného Ježiša. Autori evanjelií veľmi výrazne zachytávajú Jeho odlišnú interpretáciu Zákona pri súčasnej akceptácii a záväznosti plnenia náboženských právnych predpisov. Vyjadrujú Jeho nesúhlas s interpretáciou právnych predpisov, pretože nie je v súlade s Božím zámerom. Poukazuje na podstatu Tóry, je ňou láska Boha a blížneho. Základnými črtami jeho prístupu stanovia- interiorizácia, spiritualizácia a odkaz na Božiu vôľu. Tento prístup k Tóre bol ďalším ohnivom v konflikte Cirkev – Synagóga, pretože bol v protiklade so židovským formalizmom, ritualizmom a vytváraním ľudských tradícií.²⁷ Analogickú situáciu vzťahov je možné vnímať medzi judeokresťanskou Jeruzalemskou cirkvou (Matkou) a kumránskym spoločenstvom v polemiky ohľadom správneho pochopenia Tóry. Kumránske spoločenstvo bolo presvedčené, že Božiu spravodlivosť a spásu je možné dosiahnuť iba prostredníctvom poslušnosti Zákona. Práve esséni boli tí, ktorí ako prví voviedli náboženský obrad hostiny s mesiášskym zafarbením, čo demonštrovalo určité analógie s kresťanským slávením Eucharistie. Časté rituálne oblúcie v Kumrán vykazujú dôraz pre náboženské obrady. Používané identické označenia a kategórie: Božia cirkev, svätí, chudobní, Nová zmluva.

Najdôležitejším faktorom, ktorý spája Cirkev so Synagógou je Biblia (Prvý testament), ktorý sprítomňuje fakt zakorenenia kresťanstva v judaizme. Gnilka tvrdí, že Biblia je fundamentálnym nástrojom teologickej reflexie, ktorý slúži k zdôvodneniu vlastnej pozície kresťanov ako aj k diskusi s ostatnými a predovšetkým so Židmi.²⁸ Je

²⁶ Roztrhnutie chrámovej opony v chvíli Ježišovej smrti napĺňa túto predpoveď. Neskorší autori tento motív rozvíjajú v svojich teologických interpretáciách – ukrižovaný Ježiš sa stáva chrámom, chrám jeho tela (Jn 2,21; Hebr 9,6 – 12).

²⁷ ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: *Estetyka a Krytyka* 3/2012, nr 27 – *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, s. 77 – 80.

²⁸ GNILKA, J.: *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*. Wydawnictwo M : Kraków, 2003. s. 426 – 428.

potrebné poukázať na fakt, že postoj k Biblii, zásady exegézy a komentárov boli vo veľkej miere prevzaté zo židovských interpretačných metód. V rámci samého judaizmu bolo odlišná lektúra Písma. Dôvodom bolo presvedčenie o vzťahu Písma k prítomnosti, vysvetľuje to rozdiely v lektúre Biblie v Kumrán, v helenistickom judaizme a rabínskom judaizme.

Birkat ha-minim. Sankcia vylúčenia zo synagógy, ktorá je naznačená výrazom *aposunagōgos*, môže odkazovať na židovskú formulu *Birkat ha-Minim* (Blahoslavenstvo heretikov), ktorá je v každodennej modlitbe *Szmone esre* - Osemnásť blahoslavenstiev v poradí dvanástym blahoslavenstvom, ktoré podľa tradície bolo dodatočne vovedené z podnetu Gamaliela II.. Cieľom bolo vylúčiť z judaizmu všetky heretické prvky a bolo nasmerované proti judeokresťanom. V období po zničení Chrámu práve oni stanovili *Minim* a rabínsky judaizmus hľadal spôsoby účinného obmedzenia ich pôsobenia v Synagóge.²⁹

Podľa viacerých autorov (Flusser, Billerbeck, Finkelstein) v redakcii tejto formuly bolo použité skoršie požehnanie / kľatba. *Birkat ha-Minim* sa mohol objaviť po úprave dvoch starších vzorov: jeden - namierený proti separatistom v Kumrán (*Birkat ha-Parushin*) a druhý -(*Minim*) súvisiaci s arogantnou rímskou vládou a jej kolaborantami. Text *Birkat ha-Minim* vykazuje podobnosť so starozákonnými textami Sir 36,1 - 17; 2 Mach 1,24 - 29 a s apokryfným spisom Šalamúnove žalmy PsSal 4,6 - 7.³⁰ Najstaršie dostupné rukopisy tohto blahoslavenstva sú v dvoch verziách, v palestínskej (publikoval S. Schechter a J. Mann)³¹ a babylonskej recenzii (publikoval G. Dalman), ktoré sú datované na 9. - 10. stor.

Na základe analýzy dostupných verzií formuly, najväčším problémom je otázka identity *Nocrim*³² a *Minim* v rabínskej literatúre. Zdá sa, že model rabinov v Jabne nebol okamžite autoritatívny pre judaizmus v celom Levante a v Stredomorí. Názor, že formula *Birkat ha-Minim* bola sprvoti nasmerovaná proti všetkým heretikom, odpadlíkom a arogantnej helenisticko-rímskej moci, zdá sa byť opodstatnený. Podstatná je otázka, či tento termín sa vzťahoval aj kresťanom. Aj napriek tomu, že prvé

²⁹ Židovské pramene tradujú, že túto formulu zostavil Samuel Mladší z podnetu rabína Gamaliela II. koncom 1. stor. po Kr. v Jabne, ktorému sa pripisuje konečná redakcia *Szmone esre* (BT Ber 28b-29a). Ale v inom talmudickom texte (BT Ber 33a) je zmienka, že počiatky tejto modlitby siahajú do perzského obdobia. WRÓBEL, M. B: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, č. 11, s. 22 - 23.

³⁰ Historicko-spoločenské pozadie týchto žalmov (1. stor. pred Kr.) ukazuje, že skupina spravodlivých je v ostrom konflikte s pokrytcami z ich vlastných radov. Žalm 4 odráža situáciu komunity v Jeruzaleme. Na jednej strane vystupuje proti pokrytcom v rade spravodlivých a na druhej proti pokryteckým služobníkom, ktorí žijú medzi zbožnými. Jednotlivec sa tu javí ako zástupca celej skupiny pokrytco, personifikácia skupiny. Porov. ATKINSON, K.: Toward a redating of the Psalms of Solomon: Implications to understanding the Sitz im Leben of an unknown Jewish Sect. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 1998, nr 17, p. 102 - 103.

³¹ Preklad textu dostupný v SLÁMA, P. (ed.): *Tanu Rabanan. Antologie rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2010. s. 186.

³² Etymologicky je odvodený od kmeňa נב a označoval osobu, ktorá konala mimo Tóru. V rôznych obdobiach mohol byť chápaný rozlične. KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T.II., Warszawa, 2008. s. 525.

literárne použitie termínu *minim* (מִיָּמִין)³³ je potvrdené v Mišne (ok. roku 200), je možné predpokladať jeho používanie v hovorovej reči v 1. stor., keď sa kresťanstvo rozvíjalo. Označoval by Židov, ktorí patriac do farizejského smeru judaizmu, vykročili mimo neho (vykročiť poza normu). A tak postupne získava väčší vplyv s vzrastaním napätia medzi Cirkvou a Synagógou, na zintenzívnenie procesu vylúčenia zo synagogálneho spoločenstva tých, ktorí uznali Ježiša za Mesiáša. Ďalšie významové posuny tohto termínu sú zaznamenané v Babylónskom talmude, kde označuje nie – židov, čiže patria tu aj etnokresťania.³⁴

Pôsobenie tejto formuly v dejinách je možné pozorovať aj v novozákonných a patristických textoch. Evanjelium podľa Jána odráža sankcie proti judeokresťanom spojené s fungovaním formulácie *Birkat ha-Minim*. Existuje úzky vzťah medzi *Birkat ha-Minim* a Janovým termínom *aposunagōgos* (Jn 9,22; 12,42; 16,2), ktorý označuje vylúčenie zo synagógy. Anachronické opisy Ježišovej polemiky so Židmi odrážajú napätie medzi rabínskym judaizmom a komunitou Jána na konci 1. stor., počas konečnej redakcie evanjelia. Čítanie Jn z pohľadu „aposynagogálnej komunity“ otvára nový priestor pre interpretáciu nielen v oblasti histórie a sociológie, ale aj v oblasti kristológie a ekleziológie štvrtého evanjelia. Termín *aposunagōgos* stáva sa istým interpretačným kľúčom k pochopeniu histórie a teológie Jn, odzrkadľuje napätie medzi dvomi náboženskými skupinami, ktorých smerovanie bolo rovnaké – konsolidácia identity. V tomto svetle sa problém existencie polemických novozákonných textov medzi Ježišom a Židmi stáva jasnejším a zrozumiteľnejším (por. Lk 4,28 – 29; 6,22; 12,11; 21,1f; Sk 4,17 – 22; 9,2; 19,8 – 10; Mt 23; Mk 13,9), ktoré vykazujú, že proces vylúčenia zo synagógy má počiatok počas Ježišovho života a jeho učeníkov.³⁵

Vyvolený Izrael. Polemika medzi judaizmom a kresťanstvom sa sústredila aj na otázke, kto je skutočný Izrael a dedič Božích zaslúbení. Nový zákon, apokryfy a patristické texty poukazujú na „nových vyvolený ľud“, „nový Izrael“, ktorým je Cirkvev. Kristovi nasledovníci skrze vieru stali sa dedičmi prisľúbení (Gal 3, 6 – 9.29; 4, 21 – 31; Rim 9, 6 – 8), na rozdiel od Izraela podľa tela (1Kor 10,18). V osobe Ježiša Krista sa rodí „nová zmluva“, ktorá sa stáva determinantom identity pôvodnej cirkvi (2 Kor 3, 6; Mt 26,28; Mk 14,24).³⁶

Na základe predstavených argumentov je možné konštatovať, že obdobie judaizmu Druhého chrámu je obdobím, v ktorom dochádza k úpadku biblického judaizmu a začiatku formovania sa rabínskeho judaizmu. Analýza židovských a kresťanských zdrojov ukazuje napätie spôsobené túžbou udržať si vlastnú identitu. Ježišovi stúpenci židovského pôvodu čelili voľbe: zostať v Synagóge, ktorú považovali za svoj vlastný domov, alebo vyrastať v novej samostatnej identite cirkvi? Tento proces vzájomného rozdeľovania ciest Cirkvi a Synagógy sa skončil zrodом rabínskeho juda-

³³ BROWN, F.- DRIVER, S.- BRIGGS, C.: *Hebrew and English Lexicon with Appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody, 1996. s. 577– 578.

³⁴ WRÓBEL, M. S.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 11(2016), s. 25– 27.

³⁵ WRÓBEL, M. S.: *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013. s. 153– 159.

³⁶ WRÓBEL, M. S.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 11(2016), s. 28– 29.

izmu, v ktorom už nebolo miesto pre judeokresťanov. Jedným z významných motívov konfliktu bola skutočnosť, že judaizmus videl kresťanstvo ako hrozbu pre jeho monoteizmus. Proces rozdelenia Synagógy a Cirkvi v boji o vlastnú identitu sprevádzala ostrosť formulácií a radikalizácia pozícií. Ostrosť polemiky vyplývala z množstva elementov, ktoré mali náboženský, spoločensko-politický a ekonomický charakter.

BIBLIOGRAFIA:

- ATKINSON, K.: *On the Herodian origin of militant Davidic messianism az Qumran: new light from Psalm of Solomon 17*. JBL118/3 (1999). ISSN 0021-9231.
- ATKINSON, K.: *Toward a redating of the Psalms of Solomon: Implications to understanding the Sitz im Leben of an unknown Jewish Sect*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha 1998, nr 17.
- BROWN, F.-DRIVER, S.-BRIGGS, C.: *Hebrew and English Lexicon with Appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody, 1996.
- GNILKA, J.: *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*. Kraków : Wydawnictwo M, 2003. ISBN 83-72221-941-9.
- HARRINGTON, W.J.: *Kniha Zjevení*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2012. ISBN .978-80-7195-534-4.
- CHARLESWORTH, J. H. (ed.): *The Messiah: developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis : Fortress Press, 1992.
- CHARLESWORTH, J. H.: *Critical Reflections on the Odes of Salomon*. New York : Sheffield Academic, 1997. ISBN 978-01-3017-964-7.
- CHARLESWORTH, J.H.: *The Dead Sea Scrolls: Their Discovery and Challenge to Biblical Studies*. In: CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *The Bible and the Dead Sea scrolls. The Scrolls and Christian origin*. Vol. 3, Baylor university Press, 2006. ISBN 978-19-327-9277-5.
- CHARLESWORTH, J.H.: *The New Perspective on Second Temple Judaism and "Christian Origins"*. In: *The Bible and the Dead Sea scrolls*. Vol. 1, Baylor university Press, 2006. ISBN 1-932792-19-8.
- CHROSTOWSKI, W.: *Ku katolíckej teológii judaizmu. Inspiracje kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI*. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, nr 11.
- JUEL, H. D.: *The Future of a Religious Past: Qumran and the Palestinian Jesus Movement*. In: CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *The Bible and the Dead Sea scrolls. The Scrolls and Christian origin*. Vol. 3, Baylor university Press, 2006. ISBN 1-932792-77-5.
- KARDIS, M.: *Prvokresťanská tradícia I*. Prešov : GTF PU, 2012. ISBN 978-80-555-0562-6.
- KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T.II., Warszawa, 2008.
- MĘDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków, 1994. ISBN 83-86110-00-7.
- POKORNÝ, P., HECKEL, U.: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha : Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-186-9.
- ROSIK, M.: *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*. In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. ISBN 978-83-60154-26-7.
- RUBINKIEWICZ, R.: *Apokryfy Starego Testamentu*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”. 1999. ISBN 978-83-7492-121-3.
- RUBINKIEWICZ, R.: *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 1994.
- SACCHI, P.: *Apocriphi dell' Antico Testamento*. Vol. 1, Torino, 1981. ISBN 887-81-9132-9.
- SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha : Vyšehrad, 1999. ISBN 978-80-7429-045-9.
- SLÁMA, P. (ed.): *Tanu Rabanan. Antologie rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7021-722-1.

- STEMBERGER, G.: *Talmud a Midraš. Úvod do rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-065-7.
- STONE, M. E.: *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Jewish Writings of the Second Temple Period*. Vol. 2., Brill, 1984. ISBN 978-90-0427-511-9.
- TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2009. ISBN 978-80-89120-22-2.
- WRÓBEL, M. B.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, č. 11, s. 13-31. ISSN 1896-3226
- WRÓBEL, M. B.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, č. 11, s. 22-23. ISSN 1896-3226.
- WRÓBEL, M. S.: *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013. ISBN 978-83-7702-639-7.
- WRÓBEL, M. S.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 11(2016).
- ZETTERHOLM, M.: *The formation of Christianity in Antioch : a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*. London : Routledge, 2003.

Spomeň ma, brat a spoluslužiteľ

doc. ThDr. MARCEL MOJZEŠ, PhD.

Katedra systematickej teológie

Abstract: In this article, the author offers a spiritual reflection on the dialogue that is currently taking place in the Eucharistic liturgy between the priest and the deacon after the Great Entrance. It was originally a dialogue between the main celebrant and the concelebrants, as the Eastern Syrian tradition still bears. Dialogue is an expression of humility and a reference to the Higher, to God's activity. At the same time, the dialogue calls for the deepening of communion among the priests, which, as St. John Paul II recalls, is created in his Church by Jesus Christ himself at the cost of his own sacrifice, presented in the Eucharist.

Keywords: Priesthood. Community of priests. Eucharist. Byzantine tradition. Church.

Úvod

V Liturgii svätého Jána Zlatoušťa (ako aj svätého Bazila Veľkého) sa po Veľkom vchode nachádza dialóg medzi kňazom a diakonom.¹ Kňaz odovzdá kadidelnicu, skloní hlavu a hovorí diakonovi: „Spomeň ma, brat a spoluslužiteľ.“ Diakon: „Nech sa na tvoje kňazstvo rozpomenie Pán Boh vo svojom kráľovstve.“ Kňaz: „Modli sa za mňa, spoluslužiteľ môj.“ Vtedy aj diakon skloní hlavu, držiak orár tromi prstami pravej ruky a hovorí kňazovi: „Duch Svätý zostúpi na teba a moc Najvyššieho ťa zatôni!“ Kňaz: „Tenže Duch nech spolu s nami koná po všetky dni nášho života!“ A diakon jemu: „Spomeň ma, vladyka!“ Kňaz: „Pán Boh nech na teba ustavične pamätá vo svojom kráľovstve teraz i vždycky i na veky vekov.“ Diakon: „Amen.“²

Keďže väčšinou my kňazi slúžime liturgiu bez diakona, tento dialóg sa vynecháva. Jeho pôvod ako aj obsah však majú hlbokú duchovnú hodnotu, ktorá sa týka služby kňaza (i diakona) a ktorú by som rád predstavil v tomto článku.

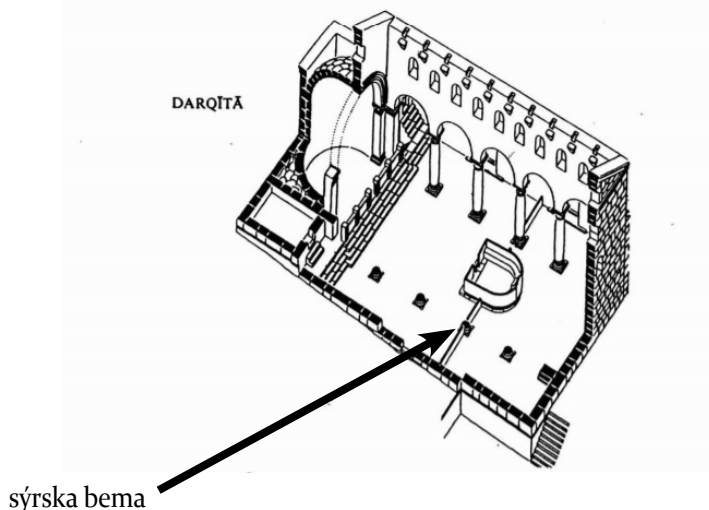
Pôvod dialógu

V sýrskej tradícii sa uprostred lode chrámu nachádza tzv. *bema*, teda akoby sedes v tvare polkruhu, kde sedí väčšina kléru počas liturgie slova a ktorý pochádza ešte zo synagogálnej bohoslužby. Odborníci na dejiny našej byzantskej liturgie ako

¹ O dejinách a význame tohto dialógu sa možno viac dočítať v knihe TAFT, R. – PARENTI, S.: *Il grande ingresso*. Grottaferrata, 2014. s. 475 – 513 a v ďalšej tam uvedenej bibliografii.

² *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoušťa*. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Goidiča, 1998. s. 44 – 45. Podobný dialóg v oveľa kratšej forme i v inom spôsobe vyjadrenia sa nachádza pred začiatkom samotnej liturgie. Porov. *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoušťa*. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Goidiča, 1998. s. 14 – 15.

prof. R. Taft a prof. S. Parenti poukazujú na to, že tento dnes už málo používaný dialóg pochádza zo sýrskej liturgie.



Odborníci na dejiny byzantskej liturgie ako prof. R. Taft a prof. S. Parenti poukazujú na to, že tento dnes už málo používaný dialóg pochádza práve zo sýrskej liturgie. V momente, kedy mala vo východosýrskej tradícii začať anafora, archidiacon určil jedného kňaza, ktorý sa mal v mene celého zhromaždenia eucharistickú modlitbu. Ten kňaz prirodzene cítil pred tým bázeň, a preto prosil koncelebrujúcich spolubratov o modlitbu. Dodnes sa vo východosýrskej liturgii nachádza pred anaforou tento dialóg:

„Bratia moji, modlite sa za mňa, aby bola táto obeta prijatá z mojich rúk.“

A koncelebranti odpovedajú: „Boh Pán všetkých nech ti dá silu, aby si plnil jeho vôľu a prijal tvoju obetu...“³

Pôvodne teda išlo o dialóg medzi hlavným celebrantom a koncelebrantmi. Podobný dialóg existuje vo svätej omši v rímskom obrade, kde sa hlavný celebrant obracia k celému zhromaždeniu slovami: „Modlite sa, bratia a sestry, aby sa moja i vaša obeta zaľúbila Bohu Otcu všemohúcemu.“ Ľud odpovie: „Nech Pán prijme obeť z tvojich rúk na chválu a slávu svojho mena, na úžitok nám i celej svätej Cirkvi.“⁴

V starobylej byzantskej liturgii sa zachovali rubriky archijerejskej božskej liturgie z 10. storočia, kde biskup pred anaforou prosil o modlitby koncelebrantov a oni odpovedali slovami: „Nech Svätý Duch zostúpi na teba...“⁵

V súčasnosti sa na začiatku dialógu kňaz (alebo biskup) obracia na diakona slovami: „Spomeň ma, brat a spoluslúžiteľ.“ Hoci žiaden z najstarších rukopisov byzantskej liturgie nepripisuje diakonovi titul „koncelebrant“ (spoluslúžiteľ), tento titul je pomerne dosť rozšírený v gréckej teologickej literatúre, a to už začiatkom 4. storočia. Aj Dionýz pseudo-Areopagita (6. storočie) vysvetľuje, že pozemské hierar-

3 Porov. TAFT, R. – PARENTI, S.: *Il grande ingresso*. Grottaferrata, 2014. s. 477.

4 https://tahanovce.rimkat.sk/static/sviatosti/eucharistia/poriadok_sv_omse.pdf

5 Porov. TAFT, R. – PARENTI, S.: *Il grande ingresso*. Grottaferrata, 2014. s. 488 – 489.

chie „koncelebrujú“ s tými nebeskými.⁶ V samotnom texte liturgie konštantinopolská modlitba malého vchodu výslovne hovorí o anjeloch ako o „koncelebrantoch“ : „Vládca, Pane a Bože náš, ty si na nebesiach ustanovil zbory anjelov i archanjelov, aby slúžili tvojej sláve. Pripoj k nášmu vchodu sprievod svätých anjelov, aby sme ti spolu s nimi slúžili (gr. *sylliturgúnton*, csl. *soslužáščich*) a velebili tvoju dobrotu.“⁷ Profesoři Taft a Parenti hovoria, že keďže byzantská typológia často predstavuje anjelov odetých ako diakoni a komentátori opisujú diakonov ako tých, ktorí plnia službu anjelov, nemalo by nás prekvapiť, že termín „koncelebrant“ je aplikovaný na diakona tým istým spôsobom ako na biskupov, kňazov či nebeské zástupy anjelov.⁸

Dialóg je prejavom pokory a poukázania na Vyššieho, na Božiu činnosť

Všimnime si teraz bližšie dynamiku, s akou sa vyvíja samotný dialóg. Kňaz oovorí diakonovi: „Spomeň ma, brat a spoluslúžiteľ.“ A diakon neodpovedá spôsobom, napríklad: „Samozrejme, budem na teba pamätať, otče, vo svojich modlitbách, ale hovorí: „Nech sa na tvoje kňazstvo rozpomenie Pán Boh vo svojom kráľovstve.“ Teda diakon nestavia do popredia seba, ale Boha a jeho činnosť. Spôsob, akým odpovedá kňazovi, je nádherný: Nech sa Boh vo svojom kráľovstve rozpomenie na tvoje kňazstvo. Niežeby Boh zabudol. To my, kňazi, máme často tendenciu zabúdať na našu „prvú lásku“, na našu prvotnú horlivosť, s ktorou sme vstupovali do kňazstva v snahe odpovedať tým na Božiu lásku.

Cirkevnoslovanský pojem pre kňazstvo je *svjaščestvo*. *Svjaščennik* (gr. *hieresus*, lat. *sacerdos*), nie je nejaké feudálne knieža (csl. *knjaz*), ale ten, kto je zasvätený Bohu. Podobne biskup je nazývaný *preosvjaščennyj* a metropolita *preosvjaščennijšij* – najviac zasvätený Bohu.

Diakon v tejto chvíli, keď sa kňaz (alebo biskup) ide v mene celého liturgického zhromaždenia modliť eucharistickú modlitbu, prosí Boha, aby dal kňazovi milosť rozpomátať sa na hlboké dôvody svojho osobného zasvätenia sa Bohu v kňazstve.

Kňaz sa ďalej obracia na diakona s druhou prosbou: „Modli sa za mňa, spoluslúžiteľ môj.“ A diakon opäť neodpovedá spôsobom ako napríklad: „Samozrejme, budem sa za teba modliť, otče, ale hovorí kňazovi: „Duch Svätý zostúpi na teba a moc Najvyššieho ťa zatôni!“

Sú to tie isté slová, ktoré povedal Bohom poslaný archanjel Gabriel presvätej Bohorodičke, keď sa ako odpoveď na slová zvestovania s bážňou pýtala: „Ako sa to stane, veď ja muža nepoznám?“ (Lk 1, 34) Vtedy jej archanjel povedal: „Duch Svätý zostúpi na teba a moc Najvyššieho ťa zatieni.“ (Lk 1, 35a). Diakon v tejto chvíli naozaj akoby sprítomňoval anjela, ktorý, podobne ako archanjel Gabriel presvätú Bohorodičku, teraz povzbudzuje kňaza pred realizáciou svätého tajomstva.

Súvislosť tajomstva Vtelenia Krista v lone presvätej Bohorodičky s tajomstvom Vtelenia Krista v najsvätejšej Eucharistii zdôrazňuje aj svätý Ján Damaský:

⁶ TAFT, R. – PARENTI, S.: *Il grande ingresso*. Grottaferrata, 2014. s. 487.

⁷ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa P.P. Gojdiča, 1998. s. 24.

⁸ Porov. TAFT, R. – PARENTI, S.: *Il grande ingresso*. Grottaferrata, 2014. s. 488.

„Všetko, čo Boh koná, koná mocou Svätého Ducha a aj teraz [v Eucharistii] mocou Svätého Ducha sa konajú veci, ktoré prevyšujú prirodzenosť a nemôžu byť pochopené ináč ako vierou. Ako sa to stane, povedala svätá Panna, pretože nepoznám muža. A archanjel Gabriel odpovedal: „Duch Svätý zostúpi na teba a moc Najvyššieho ťa zatóni.“ Ty sa teraz pýtaš, ako sa chlieb stane telom Krista a víno s vodou jeho krvou. A ja vám hovorím, že Svätý Duch znova príde a vykoná to, čo je nemysliteľné a nepochopiteľné.“⁹

Kňaz vo svojej odpovedi na diakonom citované slová archanjela Gabriela vyjadruje želanie „Tenže Duch nech spolu s nami koná po všetky dni nášho života!“ Grécky originál vyjadruje činnosť Svätého Ducha výrazom *sylloturgései*, čo by sa dalo preložiť aj ako „koncelebruje“, „slávi liturgiu spolu s nami“. Slovenský preklad je bližší skôr cirkevnej slovančine, kde nachádzame sloveso *sodíjstvujet*. Hoci sa na prvý pohľad zdá, akoby slovenský preklad bol v istom slova zmysle odklonom od gréckeho originálu, z druhej strany môžeme povedať, že vyjadruje túžbu po spolupráci so Svätým Duchom nielen pri samotnom liturgickom slávení, ale naozaj v celom živote, ktorý je liturgiou v širšom slova zmysle a ktorého súčasťou je aj liturgické slávenie.

V závere dialógu napokon diakon prosí ešte niečo aj pre seba: „Spomeň ma, vладыka!“ Kňaz: „Pán Boh nech na teba ustavične pamätá vo svojom kráľovstve teraz i vďycky i na veky vekov.“ Sa diakon spečatí tieto slová odpoveďou: „Amen.“

Dialóg pozýva k prehlbeniu spoločenstva medzi kňazmi

Posledný rozmer, ktorý si v analyzovanom dialógu môžeme všimnúť, je to, že pozýva k prehlbeniu spoločenstva medzi kňazmi. Nikto nedokáže byť kňazom sám. Minimálne preto, že kňazstvo Nového zákona je vlastne len účasťou na jedinom Kristovom kňazstve (porov. KKC 1554).

Kristus už na začiatku ustanovil nie jedného, ale dvanástich apoštolov, aby tak položil základ pre spoločenstvo kňazov. V dnešnej neľahkej dobe, skomplikovanej ešte pandémiou koronavírusu, sa možnosti stretávania kňazov zredukovali na minimum. O čo viac je dôležité navzájom sa povzbudzovať, podporovať, zaujímať jeden o druhého a nenechať sa odradiť ani tým, že to veľmi nerobím.

Boh sám nás povzbudzuje, aby sme prehlbovali kňazské spoločenstvo, o ktorého dôležitosti sa vyjadril aj svätý Ján Pavol II. vo svojom príhovore počas generálnej audiencie 4. augusta 1993: „Ustanovenie služobného kňazstva sa udialo v rámci komunity a kňazského spoločenstva. Ježiš zhromaždil ako prvú skupinu Dvanástich a pozval ich, aby vytvárali jednotu vo vzájomnej láske. Chcel, aby sa k tejto prvej „kňazskej“ komunite pripojili spolupracovníci. Keď posielal sedemdesiatich dvoch učeníkov, ako aj dvanástich apoštolov, poslal ich po dvoch (porov. Lk 10, 1; Mk 6, 7), či už preto, aby si vzájomne pomáhali v živote a práci, alebo preto, aby si navykli spoločne pracovať a aby nik nekonal akoby sám, nezávisle od spoločenstva Cirkvi a spoločenstva apoštolov.“¹⁰

⁹ *Expositio fidei* 86 (IV, 13). Tento výrok je citovaný aj v TAFT, R. – PARENTI, S.: *Il grande ingresso*. Grottaferrata, 2014. s. 479.

¹⁰ JÁN PAVOL II.: *Kňazské spoločenstvo. Príhovor na všeobecnej audiencii pre veriacich v aule Pavla VI. 4. augusta 1993*. In: <https://dku.abuba.sk/node/1169>.

V dejinách Cirkvi je známych viacero iniciatív, kedy na prehĺbenie kňazského spoločenstva vznikali rôzne spolky či združenia kňazov. V Prešovskej archieparchii sa v poslednom čase stretáva na modlitbových stretnutiach napríklad skupina kňazov inšpirovaných knihou *In sinu Iesu* (Na Ježišovej hrudi).

Liturgický dialóg, ktorý kňaz začína slovami: „Spomeň ma, brat a spoluslúžiteľ“ je jednoduchým spôsobom ako vyjadriť nielen vlastnú slabosť a nedostatoknosť v realizácii kňazstva ako takého, ale zároveň aj túžbu po modlitbovej podpore od spolubratov.

Každý z nás kňazov sa týmito slovami môže v duchu obrátiť nielen na diakona, ale na každého jedného kňaza, ktorý je mocou svojho kňazstva spolu s ním (a so Svätým Duchom!) koncelebrantom tej istej večnej božskej liturgie, hoci ani nemusí konkrétne stáť pri tom istom prestole v konkrétnom chráme a konkrétnej chvíli.

Ako sme videli v krátkom opise dejín tohto dialógu, pôvodne bol adresovaný všetkým koncelebrantom. Zaujímavým spôsobom obnovili túto starobylú prax v jednej liturgickej knihe vydanej Moskovským patriarchátom (*Posľídovaniye křeščalnyja liturgiji*. Moskva, 2002), kde dialóg začína hlavný celebrant slovami: „Požehnajte, kňazi“. A koncelebranti odpovedajú: „Duch Svätý zostúpi na teba a moc Najvyššieho ťa zatôni.“¹¹

Záver

V už citovanom príhovore svätý Ján Pavol II. ďalej hovorí, že spoločenstvo kňazov „sa živí spoluprácou na tom istom diele: duchovné budovanie spoločenstva spásy. Iste, každý presbyter má osobné pole činnosti, na ktorom môže použiť všetky svoje schopnosti a kvality, ale toto pole zapadá do rámca širšieho diela, ktorým každá miestna cirkev smeruje k rozvoju Kristovho kráľovstva. Dielo je v podstate komunitárne, a tak každý musí konať v spolupráci s ostatnými pracovníkmi toho istého kráľovstva.“¹²

Tento príhovor zakončuje svätý Ján Pavol II. slovami: „Ježiš prosí o jednotu svojich apoštolov a svojich nasledovateľov vo chvíli, keď obetuje svoj život Otcovi. A za cenu svojej obety vytvára kňazské spoločenstvo v svojej Cirkvi. Preto sa presbyteri nemôžu báť obetí, ktoré kňazské spoločenstvo od nich žiada. Poučení Kristovým slovom objavujú v takýchto zriekaniach konkrétnu duchovnú a ekleziálnu účasť na vykupiteľskej obete božského Učiteľa.“¹³

Podľa svätého Jána Pavla II. je to teda sám Ježiš Kristus, kto „za cenu svojej obety vytvára kňazské spoločenstvo v svojej Cirkvi.“ Tak sa tajomným spôsobom vyjadruje jednota kňazského spoločenstva a Eucharistie, v ktorej sa táto Kristova obeta spri tomňuje.

Poučený krásou a hĺbkou našej byzantskej liturgie ťa teda prosím, milý spolubrat kňaz (či diakon), nech sa nachádzaš kdekoľvek a v akejkoľvek podobe kňaz-

¹¹ *Posľídovaniye křeščalnyja liturgiji*. Moskva, 2002. s. 58.

¹² JÁN PAVOL II: *Kňazské spoločenstvo. Príhovor na všeobecnej audiencii pre veriach v aule Pavla VI. 4. augusta 1993*. In: <https://dku.abuba.sk/node/1169>.

¹³ JÁN PAVOL II: *Kňazské spoločenstvo. Príhovor na všeobecnej audiencii pre veriach v aule Pavla VI. 4. augusta 1993*. In: <https://dku.abuba.sk/node/1169>.

skej (či diakonskej) služby: „Spomeň ma, brat a spoluslužiteľ.“ A zároveň vyjadrujem túžbu a prosbu, nech ten istý Svätý Duch, ktorý pôsobil v presvätej Bohorodičke pri Vtelení Božieho Syna „spolu s nami koná po všetky dni nášho života!“

BIBLIOGRAFIA:

JÁN PAVOL II: *Kňazské spoločenstvo. Príhovor na všeobecnej audiencii pre veriacich v aule Pavla VI. 4. augusta 1993.* In: <https://dku.abuba.sk/node/1169>.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: SSV, 1998. ISBN 80-7162-253-2

Posľidovaniye křeščalnyja liturgiji. Moskva : Pravoslavnyj Svjato-Tichonovskij Bogoslovskij Institut, 2002. ISBN 5-7429-0172-0

Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1998.

Sväté Písmo Starého i Nového Zákona. Rím: SÚSCM, 1995.

TAFT, R. – PARENTI, S.: *Il grande ingresso.* Grottaferrata : Monastero Esarchico, 2014. ISBN 978-88-89345-07-8.

Teologická charakteristika Božieho milosrdenstva

doc. ThDr. ŠTEFAN PALOČKO, PhD.

Katedra systematickej teológie

Abstract: *The article deals with Christian interpretation of mercy and justice as Divine attributes. It comes out from the fact that God is perfect in every of his attributes and his state is absolutely unchangeable. These presuppositions lead to a necessary conclusion that God cannot pass from the state of justice to the state of mercy and vice versa, and it is equally impossible that one of these attributes would diminish or correct the other one. The right Christian interpretation necessarily takes into account the fact that God is in every instant unchangeably and perfectly merciful and just at the same time.*

Key words: *Divine perfection. Divine immutability. Divine mercy. Divine justice.*

Človek je tvor náboženský, preto sa v rôznych kultúrach a v rôznych dobách môžeme stretnúť s nejakou formou viery v Boha či bohov. Akási spontánna forma uvedomovania si existencie nadprirodzenej bytosti však ešte nezaručuje, jej pravdivé poznanie. Samotné všeobecné uvedomenie si existencie nadprirodzenej a autoritatívnej bytosti nesie so sebou riziko, že pod vplyvom prirodzených skúseností človeka s autoritami si človek premietne chápanie a fungovanie týchto vzťahov aj do tejto nadprirodzenej roviny, kde sa realizuje vzťah k božskej bytosti. Skúsenosť s prirodzenou pozemskou autoritou v zásade spočíva v tom, že táto autorita je určitým druhom zákonodarcu, ktorý je schopný uplatniť svoju moc na udelenie sankcie v prípade porušenia svojho nariadenia. Keďže si ľudia vo všeobecnosti prostredníctvom svedomia uvedomujú existenciu morálneho zákona,¹ v človeku to prirodzene vyvoláva spojitosť s nejakým zákonodarcom, ktorému sa človek zodpovedá z plnenia uložených nariadení. Takto sa Boh v jednotlivých náboženstvách javí ako sudca, ktorý je schopný uplatniť nad človekom svoju trestajúcu moc.

Keďže si ľudia uvedomujú svoje nedostatky v morálnej oblasti, cítia zo strany zákonodarcu hrozbu sankcie, ktorej sa nejakou potrebujú zbaviť. V prirodzenom živote existuje skúsenosť, podľa ktorej hrozba sankcie zo strany autority vyplýva z hnevu, ktorý neuposlúchnutú autoritu zachvacuje. Ak sa teda podarí schladiť hnev autority, hrozba sankcie je zažehnaná. V prirodzenom živote existujú rôzne spôsoby ako utišovať hnev autority. Od jednoduchých prosieb až po drahé dary, ktoré majú po prestúpení nariadenia opäť zaistiť mier medzi priestupníkom a autoritou. Od tejto skú-

¹ Porov. LEWIS, C. S.: *Zničení člověka*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 45.

senosti je už len krok k premietnutiu takéhoto konania do vzťahu medzi hriešnym človekom a Bohom.

V prirodzených náboženstvách možno vidieť praktické dôsledky takéhoto chápania Boha. Jednou z častých charakteristík prirodzených náboženstiev je práve prinášanie obiet rozhnevanému božstvu, keďže prirodzená náboženskosť človeka práve k takémuto riešeniu problému hriešnosti tiahne. Od obety sa očakáva, že upokojí hnev božstva, čoho výsledkom bude zabezpečenie sa pred tvrdým trestajúcim rozsudkom zo strany mocného Boha.

Takéto vplyvy prirodzenej náboženskosti nachádzame aj v praktickom živote niektorých kresťanov. Možno sa stretnúť s kresťanmi, ktorí sa pokúšajú za svoje hriechy ponúknuť Bohu akúsi adekvátnu náhradu vo forme modlitieb, pôstov, alebo nejakých dobrých skutkov, ktorými sa pokúšajú upokojovať Boží hnev a zabezpečiť si uňho priazeň, alebo aspoň elimináciu odplaty vo forme trestu.

V kresťanstve sa však okrem Božieho súdu zdôrazňuje taktiež Božia vlastnosť, ktorou je milosrdenstvo.² Pod vplyvom vyššie popísaného chápania Božieho postoja voči ľuďom, ktorý neplnia morálne nariadenia dochádza k chápaniu Božieho milosrdenstva ako vlastnosti, ktorá určitým spôsobom koriguje Božiu trestajúcu spravodlivosť. Podobne ako na prirodzenej úrovni možno pozorovať, že autorita mnohokrát vyžaduje plnenie svojich nariadení pod hrozbou sankcie, no na druhej strane pod vplyvom svojho milosrdenstva môže napokon upustiť od svojho úmyslu sankcionovať napriek tomu, že priestupok bol vykonaný, alebo dokonca trvá. Ak sa táto skúsenosť premietne do nadprirodzenej roviny, predstava spravodlivého a zároveň milosrdného Boha sa dostáva do určitej protichodnosti. Boh je síce spravodlivý, no jeho spravodlivosť je obmedzená jeho milosrdenstvom, takže jeho morálne nariadenia nie sú natoľko kategorické, aby ich bolo treba brať príliš vážne. Samozrejme táto protichodnosť medzi Božím milosrdenstvom a jeho spravodlivosťou sa v prípade subjektívnej potreby spontánne prevráti v tom zmysle, že Boh je síce milosrdný, no ak nám niekto ublíži, určite by mu to malo byť nekompromisne zrátané, keďže je aj spravodlivý. Samozrejme že pri takomto chápaní Boha dochádza k posúvaniu hranice medzi intenzitou Božieho milosrdenstva a intenzitou jeho spravodlivosti podľa momentálneho subjektívneho dojmu.

Vyššie sme uviedli, že človek pod vplyvom prirodzenej náboženskosti spontánne premieťa svoje prirodzené skúsenosti do vzťahu k Bohu a tak dochádza k pokrivenej predstave o Bohu. S týmto faktom je nevyhnutné počítať, keď katechéta ide vovádzať deti do duchovného života. Pojmy ako Božie milosrdenstvo, či Božia spravodlivosť bývajú pod vplyvom prirodzenej náboženskosti pôvodne falošne chápané, a tak je nevyhnutné, aby katechéta nezostal len pri týchto označeniach Božích vlastností s predpokladom, že dieťa im spontánne správne rozumie. Práve naopak. Je potrebné predpokladať u detí spontánne falošné chápanie týchto Božích vlastností a sprostredkovať im ich správne vysvetlenie.

² TIRPÁK, P.: Milosrdenstvo v katechéze na príklade Troch svätiteľov. In: TIRPÁK, P. (ed.): Božie milosrdenstvo v obraze katechézy [elektronický zdroj] : zborník z vedeckej konferencie. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2016. s. 112.

Základnou vlastnosťou Boha, ktorá tvorí akési ontologické východisko pre všetky ostatné atribúty, je Božia dokonalosť. Je zaujímavé, že v Starom zákone sa dokonalosť ako vlastnosť Boha nepoužíva. Ba dokonca v hebrejčine sa výraz „dokonalý“ používa len vo vzťahu k ohraničeným bytiam. Dokonalé sú Božie diela (porov. Dt 32,4) i jeho Zákon (porov. Ž 19,8). Taktiež sa priznáva dokonalosť človeku, ktorý plní Božiu vôľu (porov. Gn 17,1).³

Nový zákon pripisuje Bohu dokonalosť, no skôr v morálnom zmysle. Matúš uvádza Kristove slová, podľa ktorých máme byť dokonalí, ako je dokonalý náš nebeský Otec (porov. Mt 5,48). Je zjavné, že ide o dokonalosť morálnu, dokonalosť lásky, pretože kontext poukazuje na lásku ku všetkým, vrátane nepriateľov (porov. Mt 5,43 – 48).

Cirkevní otcovia však nekonečnú Božiu dokonalosť vo všetkých ohľadoch zdôrazňujú veľmi jasne. Sv. Irenej spolu s Ambrózom súhlasne učia, že Boh je dokonalý vo všetkom. Ján Damascénsky používa termín „absolútne dokonalý“ a Gregor Nysénsky hovorí o Božej nekonečnosti v každom ohľade.⁴ Prvý vatikánsky koncil vyhlásil: „(...) Cirkev verí a vyznáva: je jeden pravý a živý Boh (...) nekonečný čo do rozumu, vôle a každej dokonalosti“ (DS 3001). Boh v sebe obsahuje všetky dokonalosti v najväčšej miere. Neexistuje na svete dokonalosť, ktorá by nebola prítomná v najvyššej miere v Bohu. Každú dokonalosť, ktorú vlastní nejaký tvor, vlastní v najvyššej miere Boh.

Z atribútu Božej dokonalosti nevyhnutne vyplýva Božia nemeniteľnosť. Najzjavnejšie potvrdzuje Božiu nemennosť vo Sv. písme Jakub: „Každý dobrý údel, každý dokonalý dar je zhora, zostupuje od Otca svetiel, u ktorého niet premeny“ (Jk 1,17). List Hebrejom označuje Krista ako takeého, ktorý „je ten istý včera i dnes a naveky!“ (Hebr 13,8). Zmena znamená prijatie alebo ubratie nejakej dokonalosti. K Bohu však žiadna dokonalosť pridaná nemôže byť, pretože je nekonečne dokonalý. Nemôže byť však ani ubratá, lebo by prestal byť nekonečne dokonalý. V Biblii sa stretávame s opisom zmeny v Bohu (napr. „Pán oľutoval, že stvoril človeka na zemi“ Gn 6,6). Akékoľvek výpovede Biblie o zmene v Bohu je nevyhnutné brať ako opis Božích diel a vlastností nedokonalým ľudským jazykom na základe analógie. Inak by sme sa dostali do rozporu s rozumom.

Z Božej nemeniteľnosti vyplýva veľmi dôležitý fakt pre praktický náboženský život. Je totiž nemožné usilovať sa v modlitbách o zmenu Božieho rozhodnutia a jeho vôle. V kresťanskej modlitbe nikdy nemôže ísť o to, aby sme „správnymi a vytrvalými formulkami presvedčili Boha, aby urobil to, čo chceme“. V modlitbe vždy ide o čo najlepšiu dispozíciu kresťana, aby ho Boh mohol obdarovať darmi podľa svojej Božskej vôle, a aby si človekom mohol čo najdokonalejšie poslúžiť v tomto svete. Modlitba kresťana je vždy o vzťahu lásky k Bohu, v ktorom sa človek čoraz plnšie a dokonalejšie odovzdáva do Božej vôle.

Z Božej nemeniteľnosti taktiež vyplýva správne chápanie spásy. Obeta Ježiša Krista na kríži nemôže byť chápaná ako utíšenie spravodlivého a trestajúceho Božie-

³ Porov. LEÓN-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1990, s. 218.

⁴ Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992, s. 96.

ho hnevu, ako to niekedy vysvetľuje protestantská teológia.⁵ V Bohu nemôže dôjsť k zmene od hnevu k priazni. Ani náš hriech, ani akákoľvek obeta nemôže spôsobiť v Bohu žiadnu zmenu. Boh je stále Láska (porov. 1Jn 4,16). Jediné, čo sa môže zmeniť, je postoj a vzťah človeka k Bohu. Buď ho človek miluje, alebo ho hriechom odmieta. Boh sa však nemení. Boh stále rovnako miluje človeka a stále rovnako odmieta hriech. Meniť sa môžeme len človek: Buď sa stotožní s postojom v hriechu, alebo s postojom spravodlivosti a mieru s Bohom.

Božia spravodlivosť súvisí s jeho svätosťou. Je nemysliteľné, aby ten, ktorého vôľa nevyhnutne smeruje výlučne k morálnemu dobru, nebol spravodlivý. Biblia dosvedčuje: „*Pán je spravodlivý a miluje spravodlivosť*“ (Ž 11,7). Božia spravodlivosť znamená, že Boh nemôže milovať morálne zlo a súhlasí s ním. Všetko, čo Boh robí je dobré, je v súlade so spravodlivosťou. A opakom spravodlivosti je hriech, nemoralnosť: „*Pán, náš Boh, je spravodlivý. My však, muži a ženy Júdska a obyvatelia Jeruzalema, musíme sa dnešný deň hanbiť, i naši králi, naše kniežatá, naši kňazi, naši proroci i naši otcovia, pretože sme zhrešili pred Pánom, neposlúchali sme jeho hlas, aby sme kráčali podľa jeho nariadení, ktoré nám predkladal*“ (Bar 1,15 – 18).

Biblia upriamuje pozornosť na dokonalú Božiu spravodlivosť, keď sa jedná o Boží súd: „*Tak bude aj na konci sveta: vyjdú anjeli, oddelia zlých od spravodlivých a hodia ich do ohnivej pece. Tam bude plač a škripanie zubami*“ (Mt 13,49). Podstatu a nevyhnutnosť Božieho spravodlivého súdu apoštol Pavol jasne vystihol v 2. liste Solúnčanom: „*To je znamenie spravodlivého Božieho súdu, že budete uznaní za hodných Božieho kráľovstva, za ktoré trpíte. A u Boha je spravodlivé, že odplatí súžením tým, čo vás sužujú, a vám, sužovaným, odpočinkom s nami, keď sa z neba zjaví Pán Ježiš s anjeli svojjej moci, aby v ohnivom plameni potrestal tých, čo nepoznajú Boha, aj tých, čo odporujú evanjeliu nášho Pána Ježiša. Za trest sa dostanú do večnej záhuby, ďaleko od Pánovej tváre a slávy jeho moci, keď príde v onen deň, aby bol oslávený vo svojich svätých a obdivovaný vo všetkých veriacich*“ (2Sol 1,5-10).

V tomto texte si treba všimnúť, že Božia spravodlivosť je absolútne nezlučiteľná s hriechom - nespravodlivým konaním. Hriech v tomto prípade reprezentuje spôsobovanie súženia veriacim. Apoštol Pavol vysvetľuje, že trest pre týchto hriešnikov spočíva v tom, že sa dostanú „ďaleko od Pánovej tváre a slávy jeho moci“. Tu je zjavne vidieť nezlučiteľnosť Boha a človeka, ktorý sa drží hriechu. Dôsledkom hriešnosti človeka nevyhnutne musí byť jeho priepastná vzdialenosť od Pánovej tváre (porov. Lk 16,26). To spôsobuje človeku súženie, ktoré Biblia prirovnáva k ohnivému plameňu. Naopak, hľadieť do Božej tváre spôsobuje nevýslovnú blaženosť, ako to potvrdzuje Cirkev: „*(...) duše všetkých svätých (...) vidia Božiu podstatu bezprostredným nazeraním a aj z tváre do tváre (...) a týmto videním a týmto požívaním sú (...) skutočne šťastlivé vo vlastní večnému životu a večného odpočínutia*“ (DS 1000).

Z týchto biblických a dogmatických tvrdení vyplýva, že Boh, keďže je spravodlivý, je absolútne nezlučiteľný s akoukoľvek hriešnosťou. Je nemysliteľné, že by Boh „prizmúril oči“ nad nejakým hriechom, alebo že by mohol do neba vstúpiť človek, ktorý nie je „až tak veľmi zlý“. Keďže Boh a hriech sa navzájom vylučujú, do neba

⁵ Porov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*, Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 213.

môže vstúpiť jedine taký človek, ktorý nerobí absolútne žiadne hriechy (porov. Zj 21,27).

Od Božej spravodlivosti, ktorej podstatu tvorí absencia hriechu, sa odlišuje zámenná spravodlivosť, ktorá stojí na princípe vzájomnej výmeny adekvátnych hodnôt. Nieкто dá druhému takú hodnotu, akú v inej podobe od neho dostal - nieкто dá určité množstvo peňazí obchodníkovi, pretože od neho dostal tovar v rovnakej hodnote.⁶ Takáto spravodlivosť u Boha nie je možná. Boh nemôže s nikým obchodovať a vymieňať. Nikto totiž Bohu nemôže dať niečo, čo by mu nepatriło (porov. Rim 11,35). Je teda nezmyselné očakávať, že Boh je povinný na základe zámennej spravodlivosti dať večnú blaženosť za naše dobré skutky, akoby dobré skutky boli nejakou hodnotou pre Boha, ktorú Boh potrebuje, a ktorú musí adekvátne zaplatiť.

Človek náchylný k prirodzenej náboženskosti a k skúsenostiam zo vzťahov medzi ľuďmi môže veľmi ľahko dôjsť k takej interpretácii kresťanstva, podľa ktorej Boh za hriechy ukladá trest akoby z vonku. Je nahnevaný, urazený a jeho absolútna spravodlivosť vyžaduje, aby za porušenie jeho nariadení uložil spravodlivý trest. Takáto predstava o Božej spravodlivosti viedla k vzniku rôznych pohanských náboženstiev, ktorých najdôležitejšou úlohou je niečo darovať Bohu, aby to utišilo jeho spravodlivý hnev, a tak aby stiahol svoje rozhodnutie trestať. Takáto prirodzená teológia prenikla aj do zmysľovania niektorých kresťanských teológov, keď začali chápať hriech takmer čisto na základe porušenia akéhosi spravodlivého právneho vzťahu, ktorý nevyhnutne vyžaduje, aby spravodlivý sudca, ktorým je Boh, odsúdil hriešnika k spravodlivému trestu, lebo inak by bol porušený právny poriadok a sudca by bol nespravodlivý.

Na tomto základe sa rozvinula i soteriológia reformátorov, keď sa spása človeka začala chápať ako utíšenie Božieho hnevu tým, že mu bola predložená obeta jeho vlastného Syna. Takáto predstava je zjavnou analógiou prirodzeného pohanského náboženstva. Tak, ako sa pohania snažili utíšiť rozhnevaného Boha rozličnými obetami a darmi, aby sa vyhli spravodlivému trestu, podobne aj reformátori sa pokúšali utíšiť Boží hnev tak, že tento hnev mal byť schladený na Božom Synovi, čoho výsledkom malo byť prehliadnutie hriechov ľudí a upustenie od ich spravodlivého potrestania. Medzinárodná teologická komisia vo svojom vyjadrení zo dňa 29.11.1994 hovorí, že Ježišova smrť sa nemôže chápať ako čin nejakého krutého Boha, ktorý vyžaduje absolútnu obeť.⁷ A katolícky teológ J.-H. Nicolas dodáva, že predstavovať si Boží hnev ako násilný cit vyprovokovaný hriechom, pričom nezáleží na tom, kto zhrešil, a predstavovať si, že tento hnev sa potrebuje schladiť určitou mierou trestu, pričom opäť nezáleží na tom, kto ho nesie, to všetko nie je len bezbožnosť, ale tiež holá absurdita.⁸

O nezmyselnosti a nekresťanskosti takéhoto právneho pohľadu na trest za hriech jasne svedčí aj samotné Sväté písmo. Boh nie je viazaný žiadnym právnym

⁶ Porov. KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992, s. 160.

⁷ Porov. POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*, Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2000, s.213.

⁸ Porov. NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha : Krystal OP, 2007, s.207 - 208.

poriadkom, ktorý by mu nakazoval ukladať nejaký trest za hriech a človek môže byť trestu zbavený bez akejkoľvek protihodnoty či obety v zmysle „obchodnej náhrady spôsobenej škody“. Jedno z podobenstiev hovorí: „*Istý veriteľ mal dvoch dlžníkov. Jeden dlhoval päťsto denárov, druhý päťdesiat. Keďže nemali skadiaľ dlžobu splatiť, odpustil ju obidvom*“ (Lk 7,41 – 42). Veriteľ, ktorým je Boh, nepotrebuje žiadnu náhradu ani žiadnu obeť, aby sa rozhodol odpustiť. Láskyplnému Bohu stačí to, že človek „nemá z čoho zaplatiť“.

Na Boha nemožno aplikovať spravodlivosť, ktorá stojí na základe dávania každému, čo si zaslúži v doslovnom slova zmysle. Ak by to tak bolo, nikto by nemohol vstúpiť do neba. Spravodlivou odplatou čo len za jediný hriech je večná smrť (porov. Gn 2,17; Rim 6,23, Gal 3,10). Je nepopierateľnou pravdou, že do neba nemôže vstúpiť hriešny človek (porov. Zj 21,27), keďže hriešnosť je nezlučiteľná s Božím prijatím. Za hriech si človek na sebe skutočne nesie trest. No tento trest nie je reakciou rozhnvaného a spravodlivého Boha. Vo východnej teológii sa zjavnejšie ako na Západe zachovalo zdôrazňovanie trestu za hriech, ktorý nie je uložený Bohom „z vonku“, ale ktorý je prirodzeným dôsledkom samotného hriechu. Hriech v sebe podstatne obsahuje trest.⁹

Boh teda nie je aktívnou príčinou trestov. Takouto príčinou je skôr „nedostatok Boha“, jeho odmietnutie človekom. Riešením, ako sa zbaviť trestu teda nemôže byť nejaké uprosovanie Boha, aby netrestal, utišovanie jeho hnevu, alebo spoliehanie sa na jeho milosrdenstvo, ktoré by malo znamenať akési „prižmúrenie očí“ nad dokonalou spravodlivosťou. Riešením môže byť jedine to, čo teológia nazýva pokáním, návratom k Bohu pod jeho vládu. Ak je trestom požívanie „nedostatku Boha“, opakom trestu bude požívanie spoločenstva s Bohom. Nie je teda možné zároveň byť v hriechu a zároveň sa vyhnúť trestu. Hriech v sebe podstatne obsahuje trest. Ak má byť odstránený trest, musí byť odstránený aj hriech.

Je pravda, že tak v Biblii, ako aj v dogmatických vyjadreniach Cirkvi sa stretávame s termínom Boží hnev (porov. napr. DS 1511). Tento termín však nemôže označovať akýsi násilný cit. Ba dokonca nemožno to vnímať ani akýsi Boží stav, ktorý dnes existuje a zajtra sa upokojí. V Bohu totiž neexistuje žiadna zmena. Božím hnevom rozumieme jeho nutný postoj odmietania zla a hriechu. Boh je totiž svojou podstatou opakom všetkého zla. Preto voči zlu nevyhnutne musí mať odmietavý postoj. Zároveň jeho hnev môžeme vnímať ako „nedostatok Boha“, teda stav, v ktorom je človek od Boha odvrátený a nemôže požívať spoločenstvo s ním. Také niečo je tá najväčšia katastrofa pre človeka, pretože Boh je zdrojom všetkého, čo človek k šťastnému životu potrebuje. Ak človek v takomto stave „Božieho hnevu“ zotrvá až do smrti, zostane v ňom navždy. A tento stav nedostatku všetkého, čo treba k šťastiu, je pre človeka tou najväčšou hrôzou, ktorú kresťanská náuka nazýva peklom. Toto je konečný a večný dôsledok, ktorý so sebou hriech prináša. Je to smrť v tom pravom slova zmysle.

Človek však žije v čase, a preto existuje určitý interval medzi odvrátením sa od Boha hriechom a definitívnym spečatením tohto stavu „ďaleko od Pánovej tváre“.

⁹ Porov. SCHMAUS, M.: *Sviatosťi*, Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992, s. 323.

Apoštol Pavol v liste Rimanom píše: „*Pohrdaš bohatstvom jeho láskavosti, trpezlivosti a zhovievavosti a nevieš, že Božia láskavosť ťa chce priviesť k pokániu?*“ (Rim 2,4).

Tu Božie slovo dosvedčuje, že Boh robí všetko pre to, aby človeka z hriešnosti vyslobodil. S láskou, trpezlivosťou a zhovievavosťou, v čom je zahrnuté celé Božie spasiteľné dielo, Boh robí všetko pre to, aby z človeka urobil opäť bytosť, ktorá sa po morálnej stránke dokonale podobá jemu (porov. Mt 5,48; Lk 6,36), aby takto obnovený a posvätený človek mohol žiť navždy v súlade s Bohom. Božie úsilie posvätiť a zdokonaľiť človeka, ktorý sa proti nemu vzbúril hriechom, sa nazýva Božie milosrdenstvo. Toto milosrdenstvo ide až tak ďaleko, že niet hriechu, ktorý by človek mohol spáchať, aby sa Boh odmietol usilovať o jeho návrat k svätosti a zároveň je toto milosrdenstvo tak veľké, že sa nezastaví ani pred utrpením a smrťou na kríži, ak má byť toto cesta k vyslobodeniu človeka z hriešnosti. Apoštol Pavol žasne nad týmto Božím milosrdenstvom a konštatuje, že „*sotvako zomrie za spravodlivého; hoci za dobrého by sa azda niekto odhodlal umrieť. Ale Boh dokazuje svoju lásku k nám tým, že Kristus zomrel za nás, keď sme boli ešte hriešnici.(...) boli (sme) zmierení s Bohom smrťou jeho Syna vtedy, keď sme boli nepriateľmi (...)*“ (Rim 5,7 – 8.10).

Zároveň sa toto Božie milosrdenstvo prejavuje voči ľuďom úplne zadarmo. Napokon, predstava, že Božie odpustenie, jeho priazeň či lásku by si človek mohol od Boha nejako kúpiť, alebo dať mu za to nejakú adekvátnu protihodnotu (obetu, modlitbu, pôst, dobrý skutok...) je absolútne absurdná. Bohu nemožno dať nič, čo by mu od večnosti nepatrilo. Božie slovo označuje previnenie človeka často ako dlžobu, ktorú má hriešnik voči Bohu. Odpustenie tejto dlžoby bez akejkoľvek náhrady zo strany človeka vystihuje už vyššie spomínané Kristovo podobenstvo o dvoch dlžníkoch (porov. Lk 7,41 – 42). Podobne v podobenstve o márnoträtom synovi milosrdný otec nevyžaduje vôbec nič od svojho syna za to, aby sa rozhodol odpustiť mu. Dokonca možno ešte zjavnejšie vidno nekonečnosť Božieho milosrdenstva na druhom, „spravodlivom“ synovi, ktorý odmieta otcovu lásku, a preto otec ide až tak ďaleko, že vychádza za ním z domu a prosí ho, aby vošiel do radosti so svojim bratom pod strechou svojho otca (porov. Lk 15, 28).

Apoštol Pavol mnohokrát zdôrazňuje, že Božie milosrdenstvo, teda Božia snaha zachrániť človeka z akýchkoľvek hriechov je úplne zadarmo a inak to ani nemôže byť: „*Všetci zhrešili a chýba im Božia sláva; ale sú ospravedlnení zadarmo jeho milosťou, vykúpením v Kristovi Ježišovi*“ (Rim 3,23 – 24). „*Ale ak z milosti, už nie zo skutkov, inak by milosť nebola milosťou*“ (Rim 11,6).

Nekonečnosť Božieho milosrdenstva nemá nič spoločné so zmierňovaním jeho nekonečnej spravodlivosti. Pojem milosrdenstva môže v človeku vyvolávať mylnú predstavu, že ide o akúsi vlastnosť, ktorá spôsobuje, že Boh nebude „až taký prísny vo svojom súde“, ale „prižmúri oči“ aspoň nad tými „menšími“ hriechmi a „vpustí do neba“ človeka aj s nedokonalosťami, ktoré nie sú „až také veľké“. Takéto zmyšľanie je ďaleko od kresťanského učenia i od rozumného uvažovania. Boh nijako nemôže upustiť zo svojej spravodlivosti, lebo tá je vyjadrením jeho svätosti, ktorá je vecne totožná s jeho podstatou. Ak by mal Boh upustiť zo svojej spravodlivosti, bol by to taký istý nezmysel, ako by mal upustiť zo seba samého, čo by znamenalo jeho znič-

nie. Boh je totiž absolútne jednoduchý, a preto je nemožné aby zo seba upustil len čiastočne.

Taktiež je nemožné, aby „vpustil“ do neba „nie až takých zlých“. Nebo, či nebeské kráľovstvo je Boh sám, je to život pod jeho vládou. Zároveň aj ten najmenší hriech je v rozpore s Božou spravodlivou vládou, a tak je absolútne nemožné, aby človek protiviaci sa Božej vláde, hoci len v malej veci, zároveň žil pod Božou vládou. Človek nemôže zároveň žiť v Bohu, a zároveň v rozpore s ním. Nemôže žiť zároveň v nebi, a zároveň v hriechu.

Božie milosrdenstvo teda nespočíva v zmiernovaní Božej spravodlivosti, ale v Božom úsilí zachrániť človeka z hriechu, aby mohol naveky žiť v súlade s Božou spravodlivosťou. Ak človek o dosiahnutie dokonalej spravodlivosti nestojí, Božie milosrdenstvo, hoci je nekonečné, nemá ako človeku pomôcť. Apoštol Pavol potvrdzuje, že pre takéhoto človeka Božie nekonečné milosrdenstvo nepredstavuje žiadnu záchranu: „Alebo pohádzaš bohatstvom jeho láskavosti, trpezlivosti a zhovievavosti a nevieš, že Božia láskavosť ťa chce priviesť k pokániu? Ale ty si svojou zaťatostou a nekajúcim srdcom hromadiš hnev na deň hnevu, keď sa zjaví spravodlivý Boží súd“ (Rim 2,4 – 5).

BIBLIOGRAFIA:

- SV. PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996.
- DENZINGER, H. - SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, Freiburg Br. 1965.
- KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice : 1992.
- LEÓN-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1990.
- LEWIS, C. S.: *Zničení člověka*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*. Praha : Krystal OP, 2007.
- POSPÍŠIL, C.V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- SCHMAUS, M.: *Sviatosti*, Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992.
- TIRPÁK, P.: Milosrdenstvo v katechéze na príklade Troch svätiteľov. In: TIRPÁK, P. (ed.): *Božie milosrdenstvo v obraze katechézy [elektronický zdroj] : zborník z vedeckej konferencie*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2016. ISBN 978-80-555-1569-4.

Génové technológie: kritické zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy¹

prof. ThDr. MAREK PETRO, PhD.
Katedra systematickej teológie

Abstract: Genetic interventions in humans present a broad spectrum of various techniques that come under an umbrella term »genetic technologies«. The Catholic Church encourages researches that are placed at the service of the human person, his inalienable rights and his true and integral good according to the design and will of God (cf. CCC 2375). Genetic technologies will surely present a great challenge in decades to come and they will raise many questions brought about by technological progress. It takes a great caution to voice definite ethical evaluations concerning scientific fields that are rapidly and constantly changing. The same treatment applies to genetic technologies. This paper aims to critically evaluate contemporary arguments in the field of genetic technologies from the perspective of theology. It touches upon issues concerning the use of stem cells, prenatal and preimplantation diagnostics, artificial insemination and cloning.

Key words: Life. Genetic technologies. Stem cells. Prenatal diagnostics. Preimplantation diagnostics. Artificial insemination. Cloning.

Úvod

Ľudský jedinec presahuje svojím životom rozmary svojej existencie, pretože spočíva v účasti na samom živote Stvoriteľa. Človek a jeho život v čase je prvotnou podmienkou a časťou univerzálneho procesu, ktorý môžeme nazvať ľudskou existenciou. Ľudská bytosť, úprimne otvorená pravde a dobru, môže pomocou svetla rozumu a pod vplyvom tajomného pôsobenia milosti dospieť k tomu, že z prirodzeného zákona, ktorý je vpísaný do každej rozumnej prirodzenosti (Porov. Rim 2, 14 – 15), môže spoznať posvätnosť ľudského života od počatia až do jeho konca a získať presvedčenie, že každý človek má právo na absolútne rešpektovanie svojho života.

Človek sa v živote často musí rozhodovať v rôznych situáciách, ktoré sa týkajú jeho vlastnej existencie. Vtedy sa zvykne pýtať: „Čo mám konať?“ „Ako sa mám správať?“ „Ktoré riešenie je najlepšie?“ Hľadanie odpovedí na tieto otázky nás privádza k cieľu, pre ktorý sme stvorení. Na teologickom poli sa takými otázkami zaoberá morálna teológia. Jej hlavným prameňom poznávania je Sväté písmo, čím sa zásadne odlišuje od filozofickej etiky. Pri skúmaní správnosti ľudského konania sa morálna teológia okrem Svätého písma a humanitných vedných disciplín opiera aj o učenie

¹ Štúdiá bola publikovaná v: *Theologos* [textový dokument (print)] [elektronický dokument] : theological revue. – Prešov (Slovensko) : Prešovská univerzita v Prešove. Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. – ISSN 1335-5570. – ISSN (online) 2644-5700. – Roč. 22, č. 2 (2020), s. 148-159 [tlačaná forma] [online].

Cirkvi, zachytené v jej dokumentoch. Jedná sa hlavne o dokumenty koncilov, učenie pápežov a učenie Cirkevných Otcov z prvých kresťanských storočí. Pri svojom skúmaní o ľudskom živote sa však morálna teológia zameriava aj na poznatky iných vedných disciplín ako je filozofia, psychológia, pedagogika a ďalšie humanitné i prírodné vedy.

Cieľom morálnej teológie je dôsledne vedecky preskúmať odkaz Božieho Zjavenia týkajúci sa správnosti ľudského konania, predkladať tieto výskumy tak, aby napomáhali rozvoj duchovného a mravného života ľudí v ich snahe stávať sa mravne dobrými a dosiahnuť nadprirodzený večný život, t.j. večné šťastie v spoločenstve s Bohom a s ostatnými ľuďmi.²

Človek je bytosť zameraná na dobro počas jeho celého života. Prirodzene hľadá dobro v ľudskom živote a túži po ňom. Často ho však nedokáže rozlíšiť od zla, pričom ho konanie zla robí nešťastným, aj keď si to nie vždy uvedomuje. Boh stvoril človeka na svoj obraz (Porov. Gn 1, 27) preto, aby bol šťastný. To šťastie pramení v samom ľudskom živote, lebo ľudský život je posvätný dar už od počatia až do jeho konca. Každá ľudská bytosť má právo na to, aby sa absolútne rešpektovalo toto jeho základné právo.³

Život človeka je už od svojho počiatku bytostne dobrý, lebo je „*Bohom stvorený z lásky a pre lásku*“ (FC II). Cirkev vždy ohlasuje podstatnú zásadu, že aj spoločnosť je povinná byť v službe človeka a nie naopak.⁴

Úlohou človeka je, aby sa stal mravne dobrým, t.j. aby sa naučil slobodne milovať darujúci život láskou podľa vzoru Božej Trojičnej lásky a nekládol žiadne prekážky voči ľudskému životu, ktoré by ho mohli ohroziť a zničiť. Práve naopak, má mu dať svoju úctu a lásku. Život človeka je na prvom mieste medzi všetkými telesnými hmotnými dobrami. Preto je našou povinnosťou ľudský život rozvíjať a chrániť, ako nám to predkladá morálna teológia vo svojej náuke. Morálna teológia pripomína niekoľko dôvodov, prečo si má každý človek vážiť nielen svoj život a život svojich blízkych, ale aj svoje zdravie a telo. Na prvom mieste poukazuje na to, že telo je majstrovským Božím dielom, je chrámom Svätého Ducha, je určené ku vzkrieseniu a k večnej sláve a je prípravou na večný život. „*A neviete, že vaše telo je chrámom Ducha Svätého, ktorý je vo vás (...). Oslavuje teda Boha vo svojom tele*“ (1 Kor 6, 19). Život je Boží dar a je pre človeka požehnaním (Porov. Ef 6, 2).⁵

Konať v prospech života znamená pričiňovať sa o obnovu spoločného dobra, čiže lásky. Nemožno budovať spoločné dobro bez toho, aby sa chránil ľudský život a bránilo právo na život. Nemôžeme pripustiť a tolerovať najrôznejšie formy ponižovania a narušovania ľudského života. Ani vedecký pokrok nemá právo život zotročovať cez rôzne génové manipulácie.

Keďže sa mnohokrát nerešpektuje náuka morálnej teológie, vzniká hodne problémov, ktoré sa nám môžu zdať nespravodlivé a prinášajú so sebou nejedno sklama-

² Porov. SEMIVAN, J.: *Stručný úvod do morálnej teológie*. Košice : Timotej, 1998, s. 8 – 9.

³ Porov. MINAROVÍČ, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava, 1996 – 1997, s. 162.

⁴ Porov. KOWALSKI, J.: *Współczesne wyzwania stawiane teologii moralnej*. Częstochowa : Regina Poloniae, 1996, s. 11.

⁵ Porov. MINAROVÍČ, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava, 1996 – 1997, s. 166 – 167.

nie ohľadom ľudského života. Ohľaduplnosť sa vytráca, ľudský život sa berie ako niečo samozrejme s čím sa dá manipulovať a morálka akoby tu nemala miesto. Práve naopak, ľudský život by mal byť ako evanjelium života, prameň nezlomnej nádeje, lásky a skutočnej radosti pre každé obdobie, pretože život človeka je základnou jednotkou existencie sveta. Nasledovať Krista znamená podporovať a chrániť život podľa učenia morálnej teológie, čo je nevyhnutné v každej vedeckej oblasti, nevynímajúc génové technológie.

Génové technológie

„Treba napomáhať výskumy, ktoré sa zameriavajú na zníženie ľudskej neplodnosti, pod podmienkou, že sa postavia «do služieb ľudskej osoby, jej neodňateľných práv a jej skutočného a celkového dobra podľa Božieho plánu a Božej vôle»“ (KKC 2375).

Správna ekologická argumentácia v morálnej teológii, ako píše Wyróstkiewicz, sa musí opierať o interdisciplinárnu koncepciu, ktorú nazveme »ekológia človeka«. Na základe mnohých pozorovaní a analýz teda vidíme, že základnou jednotkou v genetickom a ekologickom usporiadaní je ľudská osoba.⁶

Genetické zásahy do človeka tvoria široké spektrum najrozmanitejších techník, ktoré sa definujú všeobecným termínom »génové technológie«. Veľké úspechy a ešte ďalekosiahlejšie perspektívy rozvoja manipulačných techník boli príčinou vzniku teoreticko – praktickej disciplíny »eugeniky«⁷, ktorá si kladie za úlohu zdokonaľovať ľudský druh.⁸

Génové technológie budú i v najbližších desaťročiach určite takými technológiami, ktoré sú veľkou výzvou, ale otvárajú aj mnohé otázky, ktoré so sebou prináša technický pokrok. Ktoré hľadiská sa majú brať za základ pri etickom posudzovaní génových technológií? Stále častejšie sa odporúča považovať za rozhodujúce kritérium rešpektovanie ľudskej dôstojnosti.⁹

Ľudská dôstojnosť je v mnohých kultúrnych prostrediach prijímaná, ako základný princíp hodnotenia ľudských skutkov, no sama o sebe nepredkladá konkrétne normy jednania. Morálnosť ľudského skutku stojí na troch kritériách. Ide o takzvané zdroje, či princípy morálnosti ľudského konania, alebo o bezprostredné pramene mravnosti. Rozlišujeme pramene vonkajšieho skutku – sem patrí zvolený *predmet*

⁶ WYROSTKIEWICZ, M.: Argumentacja ekologiczna w dyskusji dotyczącej moralnych aspektów działań genetycznych. In: *Geny – wolność zapisana? Meandry współczesnej genetyki. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, Piotr H. Kieniewicz, Lublin : KUL, 2005, s. 172.

⁷ Poznámka autor: *Eugenika* – vedná disciplína o využívaní genetických poznatkov na zlepšenie dedičných vlastností človeka; *negatívna eugenika* – má zásadne ráz terapie a jej cieľom je zlepšiť genofond ľudstva odstránením nežiaducich génov; *pozitívna eugenika* – má utvoriť nové geneticko-spoločenské štruktúry.

⁸ Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 77.

⁹ Porov. ŠIPR, K.: Ľudská dôstojnosť a genetické inžénýrství. In: *SCRIPTA BIOETHICA*, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 4.

a okolnosti konania. Prameňom vnútorného skutku je zamýšľaný cieľ, čiže úmysel.¹⁰ Skutok je dobrý vtedy, ak sú dobré všetky jeho jednotlivé pramene.

Vyslovovať definitívne etické hodnotenia v odvetviach, ktoré sa rýchle vyvíjajú a menia, je možné len s veľkou opatrnosťou. To nepochybne platí i v oblasti géno-vých technológií. V tejto štúdii kriticky zhodnotíme súčasné argumenty v oblasti géno-vých technológií z teologickej perspektívy. Konkrétne poukážeme na:

- používanie kmeňových buniek;
- prenatálnu a preimplantačnú diagnostiku;
- umelé oplodnenie;
- klonovanie (reprodukčné, terapeutické).

Kmeňové bunky

Pod termínom »kmeňové bunky« rozumieme nedozreté (nešpecifikované) bunky, ktoré sa môžu neobmedzene rozmnožovať a sú k dispozícii pre vytváranie špecifických typov buniek. Kmeňové bunky v súčasnosti patria k najžiadanejším „matériám“ biomedicínskeho výskumu. S ich pomocou by sa mohli objasniť príčiny vzniku mnohých chorôb. S kmeňovými bunkami sa spája nádej na vytváranie kožných buniek (liečba popálenín); buniek na implantáciu dodávajúcu diabetikom inzulín; buniek na liečbu Alzheimerovej i Parkinsonovej choroby; buniek na tvorbu orgánov pre transplantácie a pod.

Etické hodnotenie

Etické problémy nie sú spojené s terapeutickými snahami, ale so spôsobom získavania kmeňových buniek. Je možné ich získavať piatimi technológiami:

1. *Kmeňové bunky sa odoberajú z embryí, ktoré sa „zvýšili“ pri umelom oplodnení in-vitro (v skúmavke).*

V tomto prípade je to zásah do ich práva na život a do ich integrity. Je to previnenie proti ľudskej dôstojnosti. Embryo sa stáva prostriedkom výskumu alebo liečby.

2. *Kmeňové bunky sa získavajú klonovaním. Z neoplođeného vajíčka darkyne sa odstráni DNA. Inému človekovi sa odoberie somatická (telová) bunka a jadro tejto bunky sa vloží do vajíčka darkyne, ktoré je zbavené vlastného jadra. Zhruba po štyroch dňoch vzniká blastocysta, z ktorej sa potom odoberajú kmeňové bunky.*

Samotné vytváranie ľudských zárodkov pre výskum je previnením proti ľudskej dôstojnosti. Ľudský život tu nie je chápaný ako cieľ, ale ako prostriedok pre naplnenie určitých záujmov.

3. *Kmeňové bunky sa získavajú z primordiálnych zárodočných buniek embrií umelo alebo spontánne potratených.*

Eticky problematický je predovšetkým výskum na primordiálnych zárodočných bunkách z umelých (úmyselných) potratov, pretože už samotný potrat nemôžeme schvaľovať.

4. *Kmeňové bunky sa získavajú z pupočnej šnúry novorodenca.*

¹⁰ PETRO, M.: *Povolanie človeka k blaženosti II.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019, s. 42.

5. Kmeňové bunky sa získavajú z dospelých buniek (z buniek získaných od dospelých osôb).

Tieto dva posledné postupy nie sú z etického hľadiska problematické.¹¹

Prenatálna a preimplantačná diagnostika

„Predpôrodná diagnóza je morálne dovoľená, ak «rešpektuje život a neporušiteľnosť ľudského embrya a plodu a je zameraná na jeho individuálne zachovanie alebo uzdravenie (...). Je však v závažnom rozpore s morálnym zákonom, ak predvída, v závislosti od výsledkov, možnosť vyvolať potrat. Diagnóza sa nesmie rovnať rozsudku smrti»“ (KKC 2274).

„Keďže s ľudským embryom sa má už od jeho počatia zaobchádzať ako s osobou, treba ho chrániť v jeho neporušiteľnosti, liečiť ho a uzdraviť, pokiaľ je to možné, ako každú inú ľudskú bytosť“ (KKC 2323).

»Prenatálna diagnostika« je metóda, ktorou sa v priebehu tehotenstva zisťuje stav zárodka a plodu.¹²

»Preimplantačná diagnostika« je metóda na posúdenie stavu zárodka, ktorého počatie vzniklo mimo telo ženy (v skúmavke).

Etické hodnotenie

Od prenatálnej diagnostiky sa preimplantačná diagnostika kvalitatívne odlišuje:

Cieľom prenatálnej diagnostiky nie je vždy len vyvolanie potratu, ak je plod geneticky postihnutý. Je motivovaná tiež snahou o zachovanie života. Využitie prenatálnej diagnostiky k selekcii je však kontroverzné a eticky vysoko pochybné. Podľa viacerých moralistov, je prenatálna diagnostika ako metóda, eticky neutrálna.

Cieľom preimplantačnej diagnostiky je úplná selekcia ľudského života. Vedome tu dochádza k vytváraniu zárodokov, z ktorých sa majú pre ďalší vývin vybrať len tie najvhodnejšie.

Zástancovia preimplantačnej diagnostiky poukazujú na to, že odmietnutím zárodka ešte pred implantáciou (vložením do rodidiel ženy) sa predchádza potratu, ku ktorému by nepochybne neskôr došlo. Tento argument však upiera ľudskému životu v jeho najskoršej vývojovej fáze akúkoľvek právnu a morálnu ochranu i dôstojnosť. Preimplantačná diagnostika v žiadnom prípade neslúži na liečebné účely, ale uskutočňuje sa s jednoznačným úmyslom zničiť zárodok, pokiaľ sa u neho zistí genetický defekt. Ide tu o určitú formu experimentovania s embryami, teda o „konzumný“ výskum embryí. Človek si tu nárokuje rozhodovať o tom, či druhý smie alebo nesmie žiť.

¹¹ Porov. REITER, J.: Genový výzkum a bioetika. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 10 – 12.

¹² Usadením sa zygoty v maternici sa ukončil proces, ktorý sa v embryológii nazýva *implantácia* alebo *nidácia*. Implantáciou sa začína nová fáza vývinu, ktorý signalizuje nový termín *embryo* (zárodok). Po siedmich týždňoch vývinu sa zárodok mení na *plod*, ktorý spravidla po deviatich mesiacoch od začiatku tehotenstva prichádza na svet ako nový človek. Porov. ŚLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 73.

Predstava o tom, že génové technológie umožnia laboratórne vytvoriť „dokonalé“ dieťa, je iba fikciou. Nemôžeme prehliadnúť skutočnosť, že sotva päť percent všetkých postihnutí je vrozených, a že i geneticky zdravé deti sa môžu vyvíjať úplne ináč, než by sme očakávali.¹³

Treba ešte pripomenúť, že nie je úplnou utópiou skutočnosť dosiahnuť masovú genetickú kontrolu – genetickú katalogizáciu. Na jednej strane by to bolo pozitívom pre prevenciu chorôb s genetickým základom. Na druhej strane by mohlo ísť o nedovolené porušovanie intimity človeka. Napríklad zamestnávateľia pred prijatím do zamestnania, či poisťovne spoločnosti pri uzatváraní životného poistenia by mohli poznať dedičné predispozície osoby.¹⁴

Umelé oplodnenie

„Techniky, ktoré vylučujú spoločné rodičovstvo zásahom osoby, ktorá nepatrí k manželskej dvojici (darovanie spermy alebo vaječnej bunky, prepožičanie matrice), sú závažne nemorálne. Tieto techniky (heterológna inseminácia a heterológne umelé oplodnenie, t.j. od iného darcu) porušujú právo dieťaťa narodiť sa z otca a matky, ktorých pozná a ktorí sú medzi sebou spojení v manželstve. Zrádzajú «výlučné právo [manželov] stať sa otcom a matkou iba jeden prostredníctvom druhého»“ (KKC 2376).

„Ak sa tieto techniky (homológna inseminácia a umelé homológne oplodnenie) používajú vnútri manželského páru, sú možno menej škodlivé, ale ostávajú morálne neprijateľné. Oddelujú totiž pohlavný úkon od úkonu plodenia. Akt, ktorý je základom existencie dieťaťa, už nie je aktom, ktorým sa dve osoby navzájom dávajú, ale aktom, ktorý »zveruje život a identitu embrya moci lekárov a biológov a zavádza nadvládu techniky nad počiatkom a osudom ľudskej osoby. Takáto nadvláda je svojou povahou v rozpore s dôstojnosťou a rovnosťou, ktoré majú byť spoločné rodičom i deťom.« »Plodenie je z morálneho hľadiska pozbavené svojej vlastnej dokonalosti, keď nie je chcené ako ovocie manželského aktu, čiže osobitného úkonu spojenia manželov... Jedine rešpektovanie spojitosti medzi významami manželského úkonu a rešpektovanie jednoty ľudskej bytosti umožňujú také plodenie, ktoré je v zhode s dôstojnosťou ľudskej osoby«“ (KKC 2377).

Etické hodnotenie

Z bioetického hľadiska majú osobitný význam pokusy s rozmnožovacími bunkami »in vitro«, teda mimo živého organizmu v skúmavke. Toto môžeme definovať, ako prokreačné manipulácie. Ak sa oplodnená zygotá in vitro vstúpuje do tela ženy, ide o umelé mimotelové oplodnenie. Keď sa oplodnenie uskutoční zavedením mužskej spermie do ženských pohlavných orgánov, nazýva sa to umelá inseminácia alebo umelé oplodnenie¹⁵.

¹³ Porov. RETHMANN, A.P.: Konečne perfektní díté? Preimplantační diagnostika v diskuzii. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 15 – 18.

¹⁴ Porov. FAGGIONI, M.P.: Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 256.

¹⁵ Porov. ŠLÍPKO, T.: Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 76.

V nevlastnom slova zmysle je umelé oplodnenie dovoľené. Spočíva v tom, že sa používajú určité mechanické a chemické prostriedky na to, aby sa pohlavný styk stal možným, či plodným. Je dovoľené použitie liekov, ktoré zvýšia plodnosť, či nástroje k funkčnosti pohlavného údu, aby semeno ľahšie vniklo do tela matky.

Vo vlastnom slova zmysle umelé oplodnenie spočíva v tom, že semeno muža sa dopraví do organizmu ženy bez sexuálneho styku (mravne neprípustné).

Heterológne umelé oplodnenie – je umelé oplodnenie semenom iného muža (cudzieho darcu). Tradícia Cirkvi a antropologické dôvody uznávajú skutočnosť, že manželstvo a jeho nerozlučná jednota je jediné miesto, ktoré je dôstojné na skutočne zodpovedné odovzdávanie života (Porov. Donum vitae, II, A, 1.). „Cirkvev považuje za eticky neprijateľné oddeľovanie prokreácie od integrálneho osobného kontextu manželského úkonu“ (Dignitas personae, 16). Heterológne procedúry umelého oplodnenia (čiže tie, kde sa používajú darované gaméty) však:

- nahradzujú spojenie medzi manželskou láskou a prenášaním života, čím protirečia zmyslu plodenia ako vyjadrenia jednoty manželov (dieťa má, aspoň čiastočne, biologický pôvod mimo manželského páru);
- zatemňujú osobný komponent plodenia (ak sú darcovia gamét neznámi);
- spôsobujú narušenie rodinných vzťahov, oddeľujúc v nich fyzické, psychické a morálne prvky, ktoré ich konštituujú (porov. Donum vitae II, A, 1-3.).¹⁶

Homológne umelé oplodnenie – je umelé oplodnenie semenom vlastného manžela. Cirkvev umelé oplodnenie apercipuje ako morálne neprijateľné. Konferencia biskupov Slovenska sa k tejto problematike vyjadrila v roku 1999 dokumentom *Vyhlásenie k problému oplodnenia v skúmavke*¹⁷ a v roku 2001 dokumentom *Vyhlásenie k problému umelého oplodnenia*¹⁸.

Čo sa týka heterológneho oplodnenia porušuje prirodzený poriadok, narušuje jednotu rodiny, pretože oddeľuje rodičovstvo a manželské spojenie. Homológne oplodnenie je tiež nedovoľené, nakoľko sa jedná o nedovoľený spôsob plodenia – chýba prirodzený manželský akt. Splodenie nového života a spôsob tohto splodenia sa riadi prirodzenými zákonmi, má sa to udiat v manželstve, a to úkonom špecificky manželským, ktorý je *per se* plodivým a je vyjadrením lásky. Pri umelom oplodnení dochádza k neprirodzenému oddeleniu biologickej stránky od stránky personálnej

Vyššie povedané platí i pre oplodnenie v skúmavke (in vitro) spočívajúce v tom, že vajíčko ženy, ktoré je vybraté z jej tela sa oplodní v skúmavke spermiou muža, a potom už oplodnené sa vráti do tela matky. Dochádza tým k experimentovaniu

¹⁶ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Stanovisko Subkomisie o „darcovstve“ pohlavných buniek* (22.04.2012). In: Dokumenty komisií a rád KBS, Subkomisia pre bioetiku <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-subkomisie-o-darcovstve-pohlavných-buniek> (12.05.2020).

¹⁷ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Vyhlásenie k problému oplodnenia v skúmavke* (06.11.1999). In: Dokumenty komisií a rád KBS, Subkomisia pre bioetiku <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-komisie-pre-otazky-bioetiky-kbs-k-problemu-oplodnenia-v-skumavke>.

¹⁸ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Vyhlásenie k problému umelého oplodnenia* (11.05.2001). In: Dokumenty komisií a rád KBS, Teologická komisia KBS <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-k-problemu-umeleho-oplodnenia>.

s ľudským životom, vznikajú nadbytočné embryá, ktoré sa potom usmrtia, alebo zneužívajú na rôzne iné genetické experimenty.

Tiež sa stáva, že vajíčko ženy sa oplodní semenom manžela a zasadí sa do tela inej ženy, ktorá namiesto manželky donosí a porodí dieťa (surogátne materstvo). V týchto prípadoch sa buď úplne vytráca vzťah matky k dieťaťu počas veľmi dôležitého obdobia jeho prenatálneho vývoja, alebo naopak „náhradná matka“ získa k dieťaťu skutočný citový vzťah, čo je zdrojom mnohých komplikácií a zranení v ľudskej i právnej oblasti.¹⁹

Emeritný pápež Benedikt XVI., ešte ako kardinál Jozef Ratzinger v rozhovore s nemeckým novinárom Petrom Seewaldom pre publikáciu *Boh a svet* povedal: „*Ked' ľudia začínajú brať zo «stromu života» a robia sa pánmi nad životom a smrťou, prekračujú poslednú hranicu*“.²⁰

Klonovanie

„*Klonovanie zásadným spôsobom odporuje dôstojnosti človeka a dobru jednotlivca i celého ľudského spoločenstva. Predstavuje neprípustné zneužitie medicíny a vedeckého pokroku v oblasti biomedicínskych vied. Každá ľudská bytosť od okamihu svojho počatia má právo na úplné rešpektovanie a ochranu svojho života, jeho nena-rušiteľnosti, biologickej, duševnej a duchovnej identity a integrity, ako aj na ochranu pred každým zneužitím a manipuláciou. Počatie človeka metódou klonovania by predstavovalo hrubú manipuláciu a zneužitie zasahujúce daného jednotlivca už na samom úsvite jeho osobnej existencie a vytváralo by predpoklady závažných osobných a sociálnych dôsledkov, jeho ďalšej diskriminácie a zneužitia. Znamenalo by tiež ohrozenie, ba prevrátenie a zničenie základných ľudských hodnôt a vzťahov, na ktorých stojí existencia i budúcnosť ľudskej spoločnosti a civilizácie (napr. rodina, rodičovstvo, pokrvné príbuzenstvo, národné a etnické spoločenstvo, atď.). Z uvedených dôvodov je potrebné aj túto metódu umelého počatia človeka rozhodne a jednoznačne odsúdiť a žiadať jej bezpodmienečný zákaz*“.²¹

Pod termínom »klon« rozumíme potomstvo jedného rodiča. Klon má rovnaký genóm (genetické informácie) ako rodič.

Klonovanie prebieha, zjednodušene povedané, takto: Najprv sa z bunky vajíčka odstráni jadro, a s ním i podstatná časť genetickej informácie. Zo somatickej bunky jedinca, ktorý má byť klonovaný (nazveme ho darcom), sa izoluje jadro, obsahujúce genetickú informáciu. Toto jadro sa vloží do vajíčka, z ktorého bolo pred tým pôvodné jadro odstránené. Takto vzniká embryo, ktoré je geneticky totožné s darcom.

¹⁹ Porov. BENEŠ, A.: *Morální teologie*. Praha : Krystal OP s.r.o., 1994, s. 196 – 197.; Porov. TONDRA, F.: *Morální Teologie II*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996, s. 146 – 148.

²⁰ Porov. ŽÁKOVÁ, K.: O génových manipuláciách. In: *Katolícke noviny*. 2002, roč. 117, č. 7, s. 2.

²¹ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Stanovisko k problematike klonovania človeka* (25.04.1998). In: Dokumenty komisií a rád KBS, Komisia pre otázky bioetiky <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-onferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-k-problematike-klonovania-cloveka> (23.04.2020).

Existujú dve možnosti ďalšieho vývoja takéhoto embrya:

1. Embryo sa vloží do maternice budúcej matky a postupom času sa narodí jedinec geneticky (skoro) totožný s darcom. V tomto prípade hovoríme o reprodukčnom klonovaní.
2. Embryo sa nechá vyvíjať v laboratórnych podmienkach a jeho bunky sa využijú v terapii, pri liečbe niektorých ochorení. V tomto prípade hovoríme o terapeutickom klonovaní.²²

Duchovný rozmer

Ak by sme pripustili možnosť, že vznikne klonovaný človek, tento by určite nebol úplným duplikátom svojho „darcu“. Medzi „originálom“ a „kópiou“ existuje určitý rozdiel, nakoľko nie všetky molekuly DNA pochádzajú z vloženého jadra. Časť z nich má svoj pôvod v bunkových súčastiach, ktoré pochádzajú z vajíčka.²³ Nepochybne by bola individualita takto vzniknutého jedinca zachovaná asi tak, ako je to v prípade jednovaječných dvojčiek.²⁴

Ako by to bolo s dušou klonovaného človeka? Nesmrteľná duša, ktorá je vlastná každému človekovi, je stvorená Bohom a nemôže byť vytvorená ľudskými rodičmi. Ak by klonovaním bola umelo skonštruovaná zygota, Boh by ju oživil nesmrteľnou dušou tak isto, ako zygotu, ktorá vznikne spojením vajíčka a spermie.²⁵

Etické hodnotenie

Klonovanie predstavuje radikálnu manipuláciu s bytostným rozmerom človeka od jeho vzniku s jeho biologickou a duchovnou individualitou:

- Žena by bola redukovaná na produkciu vajíčok a poskytnutie maternice.
- Klonovaním človeka by sa poprevracali základné ľudské vzťahy – synovstvo, pokrvné príbuzenstvo, rodičovstvo.
- Klonovanie odopiera ľudskú dôstojnosť osobe ktorá je klonovaná a odporuje tiež dôstojnosti plodenia.
- Niektorí jedinca by mali totálnu prevahu nad inými; vznikol by selektívny koncept človeka – hodnota muža a ženy by nezáležala na osobnej jedinečnosti, ale na biologickej kvalite.
- Klonovanie by znížilo dôstojnosť klonovanej osoby, lebo tá by vstúpila do života ako kópia (i keď len biologická).

²² Porov. ŠIPR, K.: Reprodukční a terapeutické klonování. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2002, roč. 2, č. 4, s. 18 – 20.

²³ Porov. HACH, P.: Genový výzkum a biotechnika: současný stav výzkumu a jeho praktického využití z perspektivy biologie a medicíny. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 29.

²⁴ U živočíchov je tvorba spontánných klonov prakticky nemožná okrem jednej výnimky: *Jednovaječné dvojčiky* – v tomto prípade vzniká z *jedného oplodneného vajíčka* viac nových jedincov (u človeka, podľa skúseností pôrodníkov, dva až päť). Takíto jedinca sú si mimoriadne podobní a majú *skoro rovnaké* (nie úplne rovnaké) biologické a imunologické vlastnosti. Tiež majú podobné psychické vlastnosti a nezriedka i podobné životné osudy. Porov. HACH, P.: Genový výzkum a biotechnika: současný stav výzkumu a jeho praktického využití z perspektivy biologie a medicíny. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 28.

²⁵ Porov. SVOBODA, A.: Klonování – biologický a etický pohled. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2001, roč. 1, č. 2, s. 6.

- Bola by ohrozená psychická identita človeka, a to skutočnou alebo možnou prítomnosťou „dvojníka“.²⁶
- Proti reprodukčnému klonovaniu tiež hovorí skutočnosť, že k spojovaniu genetickej výbavy dochádza „náhodne“. V bežnom jazyku sa hovorí o osude, no pre veriaceho človeka je to prejav Božej vôle a lásky.
- Klonovaný človek vzniká s určitým zámerom. Stáva sa prostriedkom k dosiahnutiu cieľa (napríklad: má byť kópiou niektorého človeka; ako zdroj „náhradných dielov“ pre darcovstvo orgánov pri transplantácii).²⁷
- Na klony (terapeutické klonovanie) sa tiež pozerá, ako na ideálnych darcov kmeňových buniek, ktorými by sa mohli nahradiť opotrebované alebo choré bunky. Nedá sa však prehliadnuť, že keby sa ľudský klon ponechal v maternici, mohol by sa vyvinúť ľudský jedinec. Odber buniek z klonu by znamenal likvidáciu ľudského zárodka, bolo by to totožné s potratom.²⁸

Pápež sv. Ján Pavol II. sa vyslovil proti legalizácii sporných techník umelého rozmnožovania. K talianskemu *Dňu života* povedal, že odmieta klonovanie ľudí a žiada novú kultúru života, ktorá háji dôstojnosť jednotlivca od jeho počatia.²⁹

Konklúzia

„Moc“ človeka disponovať svojim životom sa v súčasnosti netýka iba celého priebehu tohto života – človek chce rozhodovať o vzniku života za každú cenu (napr. umelé oplodnenie), i o zániku života (napr. eutanázia).

Génový výskum urobil také pokroky, že sa musí rátať s možnosťou zásahu do dedičnej podstaty jedinca. Z etického hľadiska je možné zastávať názor že možnosti génového výskumu patria človeku, lebo jeho život nebol vymedzený, ako v prípade zvierat, ale mu bol daný k vlastnému dotváraniu i posväcovaniu. Zásadné morálne odmietnutie takýchto výskumov by preto bolo neprimerané, aj keď je nutné upozorňovať na možné nebezpečenstvá, ktoré sú spojené s týmto výskumom.

Možnosti génového výskumu totiž nemusia byť využité len v prospech života, môžu byť i zneužitú. V svojej „moci“ chce človek oddelovať aj sexualitu od plodenia – pohlavnosť človeka sa tak oberá o podstatnú zmyslovú dimenziu, ktorú je potrebné v rámci kresťanského chápania rozumieť ako spoluúčasť na stvoriteľskej Božej činnosti. Je potrebné zabrániť každému takému zneužitiu človeka, ktoré ľudský život degraduje iba na prostriedok (napr. náhradná matka; pokusy na neimplantovaných ľudských zárodkoch; umelé oplodnenie, predovšetkým heterológne a pod.).³⁰

Bolo by vhodné a prospešné, aby každý výskumný pokrok mohol byť aj interdisciplinárne diskutovaný – tak by mohlo byť oslovené vedomie zodpovednosti

²⁶ Porov. SVOBODA, A.: Klonování – biologický a etický pohled. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2001, roč. 1, č. 2, s. 6 – 7.

²⁷ Porov. REITER, J.: Genový výzkum a bioetika. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 13.

²⁸ Porov. HACH, P.: Genový výzkum a biotechnika: současný stav výzkumu a jeho praktického využití z perspektivy biologie a medicíny. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 30.

²⁹ Porov. *Ján Pavol II. proti klonovaniu a umelému oplodneniu*. In: Bulletin ŽIVOT CIRKVI, 1999, č. 8, s. 1.

³⁰ Porov. FURGER, F.: *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha : Academia, 2003, s. 106-108.

samotných výskumníkov. Veď antropologicky platí, že človek je viac ako len zhluk génov.

Finálne kritérium etiky na poli génových technológií spočíva v uznaní Božej vlády nad človekom. On volá človeka, stvoreného na svoj obraz a podobu, aby vládol nad stvorenstvom. Nie je to vláda absolútna, ale služobná. Človek ju má vykonávať s múdrosťou a láskou v zhode s múdrosťou a láskou Boha. Sekulárna bioetika žiaľ vníma v umelom možnosť dosiahnuť moc Stvoriteľa a stvoriť človeka na náš obraz a podobu, na obraz našej túžby.³¹

»Ekológia človeka«, ktorá umožňuje biomedicínske zásahy nás však vyzýva, iba na také zásahy, ktoré súvisia s integrálnym rozvojom človeka.³² Nesmieme totiž súhlasiť s tým, aby sa oddeľoval hospodársky prvok od ľudského, rozvoj od civilizácie, do ktorej sa wpisuje. „*Nám ide o človeka, o každého človeka, o každú ľudskú pospolitost', áno, o celé ľudstvo*“ (PP 14).

BIBLIOGRAFIA:

- BENEŠ, A.: *Morální teologie*. Praha : Krystal OP s.r.o., 1994, 224 s. ISBN 80-901528-3-X.
- CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH (1997). In: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Dignitas personae*. Su alcune questioni di bioetica. (2008). In: *Bioetika Scripta bioethica*, 2008, roč. 8, č. 3. ISSN 1213-2977.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Donum vitae*. Istruzione e commenti. Roma : Editrice libreria Vaticana, 1995.
- FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, 375 s. ISBN 978-80-970944-4-7.
- FURGER, F.: *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha : Academia, 2003, 200 s. ISBN 80-200-1061-0.
- HACH, P.: *Genový výzkum a biotechnika: současný stav výzkumu a jeho praktického využití z perspektivy biologie a medicíny*. In: *SCRIPTA BIOETHICA*, 2003, roč. 3, č. 2 – 3. ISSN 1213-2977.
- JÁN PAVOL II.: Exhortácia FAMILIARIS CONSORTIO (1981) /FC/. O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, 198 s. ISBN 80-7162-052-1.
- Ján Pavol II. *proti klonovaniu a umelému oplodneniu*. In: *Bulletin ŽIVOT CIRKVI*, 1999, č. 8.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997) /KKC/, Trnava : SSV, 1998, 918 s. ISBN 80-7162-253-2.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Stanovisko Subkomisie o „darcovstve“ pohlavných buniek* (22.04.2012). In: *Dokumenty komisii a rád KBS, Subkomisia pre bioetiku* <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-subkomisie-o-darcovstve-pohlavnych-buniek>.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Vyhlasenie k problému oplodnenia v skúmavke* (06.11.1999). In: *Dokumenty komisii a rád KBS, Subkomisia pre bioetiku* <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-komisie-pre-otazky-bioetiky-kbs-k-problemu-oplodnenia-v-skumavke>.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Vyhlasenie k problému umelého oplodnenia* (11.05.2001). In: *Dokumenty komisii a rád KBS, Teologická komisia KBS* <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-k-problemu-umeleho-oplodnenia>.

³¹ Porov. FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 260-261.

³² WYROSTKIEWICZ, M.: *Argumentacja ekologiczna w dyskusji dotyczącej moralnych aspektów działań genetycznych*. In: *Geny – wolność zapisana? Meandry współczesnej genetyki. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, Piotr H. Kieniewicz, Lublin : KUL, 2005, s. 169.

- KOWALSKI, J.: *Współczesne wyzwania stawiane teologii moralnej*. Częstochowa : Regina Poloniae, 1996, 228 s. ISBN 83-905-298-0-7.
- MINAROVIC, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava, 1996 – 1997, 250 s.
- PAVOL VI.: Encyklika POPULORUM PROGRESSIO (1967) /PP/. O rozvoji národov. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/populorum-progrosso>.
- PETRO, M.: *Povolanie človeka k blaženosti II*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019, 249 s. ISBN 978-80-555-2160-2.
- REITER, J.: *Genový výzkum a bioetika*. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2 – 3. ISSN 1213-2977.
- RETHMANN, A.P.: *Konečne perfektní díté? Preimplantační diagnostika v diskuzi*. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2 – 3. ISSN 1213-2977.
- SEMIVAN, J.: *Stručný úvod do morálnej teológie*. Košice : Timotej, 1998, 107 s. ISBN 80-8884-920-9.
- SVĚTÉ PÍSMO. Rím : SÚSCM, 1995, 2624 s.
- SVOBODA, A.: Klonování – biologický a etický pohled. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2001, roč. 1, č. 2, s. 2 – 9. ISSN 1213-2977.
- ŠIPR, K.: *Lidská důstojnost a genetické inženýrství*. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2-3. ISSN 1213-2977.
- ŠIPR, K.: *Reprodukční a terapeutické klonování*. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2002, roč. 2, č. 4. ISSN 1213-2977.
- ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, 400 s. ISBN 80-7141-185-X.
- WYROSTKIEWICZ, M.: Argumentacja ekologiczna w dyskusji dotyczącej moralnych aspektów działań genetycznych. In: *Geny – wolność zapisana? Meandry współczesnej genetyki. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, Piotr H. Kieniewicz, Lublin : KUL, 2005. 222 s. ISBN 83-7363-242-5.
- TONDRA, F.: *Morálna Teológia II*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996, 276 s. ISBN 80-7142-035-2.
- ŽÁKOVÁ, K.: O gémových manipuláciách. In: *Katolícke noviny*. 2002, roč. 117, č. 7. ISSN 0139-8512.

Skrátený manželský proces pred biskupom podľa apoštolského listu *Motu Proprio* „*Mitis et Misericors Iesus*“

ICDr. JURIJ POPOVIČ, PhD.

Katedra systematickej teológie

Abstract: This paper explains Pope Francis' primary motivation for the introduction of the briefer matrimonial process before the bishop in his Apostolic letter *Motu Proprio* "Mitis et Misericors Iesus". The Holy Father intended to provide the greatest possible assistance to the faithful who challenge the validity of their marriage. In a bid to attain the ultimate goal, which is salvation for the large number of faithful who find themselves in a difficult matrimonial situation and alleviate their burden, Pope Francis pushes the limits with his reform of matrimonial procedural law whilst respecting traditional and approved legal tools. This paper focuses principally on the briefer matrimonial process before the bishop that is at the centre of Francis' reform of matrimonial procedural law and on the three phases of the briefer process.

Key words: Pope Francis, *Motu Proprio*, eparchial bishop, marriage, briefer process.

Úvod

Svätý otec František dňa 15.8.2015 podpísal ako najvyšší zákonodarca Katolíckej cirkvi, apoštolský list „*Mitis et misericors Iesus*“ (Zhovievavý a milosrdný Ježiš), ako *Motu Proprio* čiže z vlastnej vôle, o reforme kánonického procesu v kauzách na vyhlásenie neplatnosti manželstva v Kódexe Kánonov Východných Cirkví.¹ Taktiež s tým istým dátumom bol podpísaný aj apoštolský list „*Mitis Iudex Dominus Iesus*“ (Pán Ježiš, dobrotivý Sudca), daný ako *Motu Proprio* čiže z vlastnej vôle, o reforme kánonického procesu v kauzách na vyhlásenie neplatnosti manželstva v Kódexe kánonického práva pre latinskú cirkev *sui iuris*.² Obidva *Motu Proprio* boli promulgované 8. septembra 2015 a obidva vstúpili do platnosti 8. decembra 2015, na začiatku svätého roku Jubilea Milosrdenstva.

„Vstup do platnosti – v šťastnej zhode s otvorením Jubilea Milosrdenstva – Apoštolských listov vo forme *Motu Proprio* „*Mitis Iudex Dominus Iesus* a *Mitis et misericors Iesus*“ 15. augusta 2015, daných pre vykonanie spravodlivosti a milosrdenstva o pravde zväzku tých, ktorí prežili rozpad manželstva, kladie medzi iným požiadav-

¹ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

² KEMP, J.: *Milosrdenstvo ako nosný pilier Motu Proprio* „*Mitis Iudex Dominus Iesus*“. In: ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis : RCBF UK, 2016, roč. XII, č. 1, s. 53 - 57. ISSN 1335-8081. Porov. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mitis-iudex-dominus-iesus>. (22.2.2020).

ku, aby boli zharmonizované obnovené postupy v manželských procesoch s vlastnými Normami Rímskeho Tribunálu v očakávaní ich reformy“.³

S *Motu Proprio* „*Mitis et misericors Iesus*“ (Zhovievavý a milosrdný Ježiš), CCEO titul XXVI, kapitola I, článok I: „*Kauzy na vyhlásenie nulity manželstva*“ (kánony 1357-1377) bol úplne nahradený. K *Motu proprio* „*Mitis et misericors Iesus*“ boli dodané niektoré „Procedurálne zásady na prerokúvanie káuz na vyhlásenie neplatnosti manželstva“.⁴

Nová reformovaná norma sa vkladá do celku platného zákonodarného kóde-xu a ako stanovuje článok 6 Procedurálnych zásad a udáva: „*Pretože Kódex káno-nov východných cirkví sa má, pri zachovaní osobitných noriem, aplikovať vo všetkých záležitostiach vrátane manželských procesov, v zmysle kán. 1377 § 3, cieľom týchto procedurálnych zásad nie je podať podrobný výklad celého procesu, ale skôr objasniť a prípadne doplniť špecifické legislatívne zmeny*“.⁵

Čo sa týka samotného predsúdneho alebo pastoračného skúmania procedurál-ne zásady MEMI v článku 3 vysvetľuje: „*jedna eparchia, alebo viac eparchií spolu, podľa aktuálneho usporiadania, môžu ustanoviť stabilnú štruktúru pre poskytovanie tejto služby a prípadne vypracovať Vademecum, ktoré by obsahovalo základné prvky na vhodný postup takéhoto skúmania*“.⁶ Nóvum tohto dokumentu je aj piata kapi-tola Skrátenej manželský proces pred biskupom v kánn. 1369-1373,⁷ a tejto kapitole budeme sa venovať v nasledujúcich bodoch.

Dôvody reformy

Svätý otec František v predsluve svojho apoštolského listu vydaného vo for-me motu proprio *MITIS ET MISERICORS IESUS* o reforme kánonického procesu v kauzách na vyhlásenie neplatnosti manželstva píše: „*Zhovievavý a milosrdný Ježiš, Pastier a Sudca našich duší, zveril apoštolovi Petrovi a jeho nástupcom moc kľúčov, aby vykonávali v Cirkvi dielo spravodlivosti a pravdy. Táto najvyššia a univerzálna moc zväzovať a rozväzovať tu na zemi potvrdzuje, posilňuje a zaisťuje moc pastierov par-tikulárnych cirkví, v sile ktorej majú biskupi posvätné právo a pred Pánom povinnosť súdiť svojich podriadených*“.⁸

Taktiež pápež František v predsluve o Procedurálne zásady na prerokúvanie káuz na vyhlásenie neplatnosti manželstva vysvetľuje dôvody normatívnej refor-my a udáva: „*Tretie mimoriadne generálne zhromaždenie Biskupskej synody, ktoré*

3 PAPA FRANCESCO, Riscritto sulla nuova legge del processo matrimoniale, 7. dicembre 2015, L'Os-servatore Romano, p.8.(12.12.2015)

4 Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

5 Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

6 Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

7 Pápež FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia*. Trnava : (č. 244) Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 148.

8 Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkaTba.pdf. (22.2.2020). Porov. DRUHÝ VATI-KÁNSKY KONCIL, dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, 27, <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia-h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/lumen-gentium>. (22.2.2020).

sa konalo v októbri 2014 konštatovalo, že veriaci majú ťažkosti v prístupe k cirkevným tribunálom. A pretože biskup je podľa vzoru Dobrého pastiera povinný vyjsť v ústrety svojim veriacim, ktorí potrebujú osobitnú pastoračnú starostlivosť, spolu s podrobnými normami týkajúcimi sa uplatňovania manželského procesu sa na základe spoločnej snahy Petrovho nástupcu a biskupov pri rozširovaní znalostí zákonov ukázalo vhodné poskytnúť určité nástroje k tomu, aby práca cirkevných tribunálov zodpovedala potrebám veriacich, ktorí žiadajú o zistenie pravdy vo veci existencie alebo neexistencie svojho rozpadnutého manželstva“.⁹

Pokračuje potom ďalej, že: „v tejto perspektíve je mimoriadne závažná služba biskupa, ktorý je podľa učenia východných otcov sudcom i lekárom, pretože človek, zranený a padlý (peptokós) prvotným (dedičným) hriechom i svojimi vlastnými previneniami, stal sa slabým, a liekom pokánia dostáva od Boha uzdravenie (a odpustenie) a je zmierený s Cirkvou. Biskup totiž – ustanovený mocou Ducha Svätého ako obraz Krista a na jeho mieste (eis typon kai topon Christou) – je predovšetkým služobníkom Božieho milosrdenstva; je preto primárnym vykonávateľom súdnej moci, keď veriacim v Krista, ktorí to potrebujú, prináša uzdravujúce Božie milosrdenstvo, uplatňovaním zásad „oikonomie“¹⁰ a „akribie“.¹¹

Oikonomia a akribia

Cirkevná oikonomia je oprávnená z hľadiska kresťanského rozpoloženia. Je to s láskou vykonaný dočasný a logický odklon od presnosti pravidiel, bez posúvania dogmatických hraníc, kvôli spaseniu ľudí, ktorí sa nachádzajú vo vnútri alebo mimo Cirkvi.¹² Svätý Nikodém Atoský píše: „Dva druhy riadenia a korigovania sa uchovávajú v Kristovej Cirkvi. Jeden spôsob sa nazýva presnosť, čiže akribia a druhý oikonomia, čiže domostrojiteľstvo, čiže budovanie spásy.“¹³

Samotné grécke slovo oikonomia vo východnej teológii má zväčša tri základné významy. Výraz sám o sebe znamená správcovstvo alebo múdre a zodpovedné vedenie. Druhý význam je doktrinálny, v zmysle Božieho plánu vtelenia a dejín spásy. Pre tento teologický význam je základom vzťah medzi spravodlivým Bohom a hriešnym človekom, ktorý z Božej strany očakáva udelenie milosti a milosrdenstva.¹⁴

⁹ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

¹⁰ BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 47 - 48.

¹¹ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

¹² BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 45.

¹³ BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 45.

¹⁴ THURZO, V.: *Otázka použitia ikonómie a epikie ako nástrojov milosrdenstva pre civilne rozvedených a znovuzosobášených*. In: RCBF UK, 2016, roč. XII, č. 1, s. 77 - 78. https://frcth.uniba.sk/fileadmin/rkcmbe/casopis_acta/ACTA-2016_1-extrakt.pdf. (6.3.2020). Porov. BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 45.

Oikonomos je hospodár, svätý a milosrdný Boh, ktorý zo svojho božského pokladu udeľuje múdrosť. Vrcholom Božieho správcovstva a udeľovania milosti je obeta vlastného Syna. Aj zjavenie a sviatosti sa považujú za prejav Božej oikonomie.

Tretí význam poukazuje na morálny ústupok od prísnej aplikácie zákona. Východní autori ekonómii vysvetľujú ako kánonickú moc cirkvi, ktorá za určitých okolností dovolí nedodržanie prísnej litery zákona. Úmyslom je obísť prísny zákon a tým odstrániť prekážku spásy, ktorá by vznikla jeho rigidnou legalistickou aplikáciou.¹⁵

Nejde iba o právnu normu, ako napríklad dišpenz, používaný v Katolíckej cirkvi, kde znamená uvoľnenie čisto cirkevného zákona v jednotlivom prípade. Oikonomia sa významovo síce blíži k dišpenzu, ale jej použitie je širšie, pretože sa aplikuje aj na sviatosti. Oikonomia sa považuje viac za teologický, než právny pojem. Základný význam oikonomie v kontexte práva naznačuje povinnosť hierarchu rozhodnúť sa v cirkevných otázkach v súlade s Božím plánom, zameraným na spásu ľudstva, v duchu Božej lásky a múdrosti.¹⁶

Pri oikonomii nehovoríme o výnimke z pravidla, ale o konaní zameranom na samotný cieľ každého pravidla, ktorým je budovanie Božieho domu, Cirkvi. Neaplikovanie prísnej litery zákona, ak to oikonomia vyžaduje, je privilegiom biskupa. Pastoralný princíp oikonomie nie je určený pre ľudské ciele, ale pre Božie, čiže spásu duší, hlavne, aby sa pomohlo zblúdeným ovciam vrátiť sa do ovčince a uzdraviť ich z následkov hriechu.

Pre východnú cirkev je veľmi dôležitým zdrojom náuky o oikonomii pastoračná činnosť svätého Bazila Veľkého. Keď svätý Bazil Veľký uvažoval, akými cestami prijať bludárov a schizmatikov, udáva ako príklad *katarov*¹⁷ do Cirkvi, zastával názor, že heretikov je správne ich znovu pokrstiť. Na druhej strane si uvedomoval, že viacerí otcovia v Ázii uznávali formu krstu vysluhovaného odpadlíkmi.

V záujme oikonomie, čiže budovania Cirkvi, potom sv. Bazil Veľký považuje za prijateľné akceptovať ich krst, aby sa priblížil ostatným otcom.¹⁸ Sv. Bazil učí, že biskup ako sudca nebude aplikovať bez rozlíšenia milosrdenstvo alebo spravodlivosť,

¹⁵ Porov. BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 50 - 51. Porov. THURZO, V.: *Otázka použitia ikonomieae a epikie ako nástrojov milosrdenstva pre civilne rozvedených a znovuzosobášených*. In : RCBF UK, 2016, roč. XII, č. 1, s. 77 - 78. https://frcth.uniba.sk/fileadmin/rkcmbf/casopis_acta/ACTA-2016_1-extrakt.pdf. (6.3.2020).

¹⁶ Porov. BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 50 - 51. Porov. https://frcth.uniba.sk/fileadmin/rkcmbf/casopis_acta/ACTA-2016_1-extrakt.pdf. (6.3.2020).

¹⁷ Katari, gr. *katharoi* čiže čistý, bola sekta noviciánov, ktorá vznikla v polovici 3 stor. po Deciovom prenasledovaní na základe rigorózneho odmietnutia, aby boli rozhršení, a teda znova prijatí so cirkvi odpadlíci čiže tí, čo sa znečistili požívaním mäsa z pohanských obeti. Novatianus bol literárne plodný rímsky presbyter, jeho početní prívrženci tvorili v 3 - 5. st. náboženské obce po celej Rímskej ríši. S manicheizmom ani stredovekými katarmi novicianizmus nesúvisí.

¹⁸ Porov. SV. BAZIL, V.: *Povzbudenie mladým Listy I (R. 357 - 374)*. Náboženské vydavateľstvo PETRA, 1999, s. 264 -267. Porov. BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 50 - 51. In: https://frcth.uniba.sk/fileadmin/rkcmbf/casopis_acta/ACTA-2016_1-extrakt.pdf. (6.3.2020).

ale až po pozornom preskúmaní stavu duchovného zdravia kresťana. Potom, čo stanovil správnu „diagnózu“ duchovnej nemoci, biskup podá zodpovedajúcu duchovnú medicínu pre liečbu chorého. V manželskom procese biskup ... keď to vyžaduje vernosť viere, bude aplikovať „akríbiu“, keď to vyžaduje vernosť viere, ale bude aplikovať „oikonomiu“, keď neplatnosť zjavne vychádza z preskúmania kauzy a hlavne z ohľadu na vôľu veriaceho, ktorý zlyhal v manželskom zväzku, kajať sa a byť uzdravený.¹

Úloha eparchiálneho biskupa v súdnom procese

Tejto otázke sa Svätý otec František venuje aj v posynodálnej exhortácii keď pripomína: „*moje dva nedávne dokumenty na túto tému viedli k zjednodušeniu postupov na eventuálne vyhlásenie nulity manželstva. Ich prostredníctvom som tiež chcel „urobiť evidentným, že sám biskup vo svojej cirkvi, v ktorej bol ustanovený za pastiera a hlavu, je z toho istého dôvodu sudcom jemu zverených veriacich“.* Preto „*uviedenie týchto dokumentov do praxe znamená veľkú zodpovednosť pre diecéznych ordinárov, ktorí sú sami povolani súdiť niektoré kauzy a v každom prípade zabezpečiť jednoduchší prístup veriacich k spravodlivosti“.*²

V týchto šlapajach, v Záverečnej relácii nedávnej Synody biskupov o rodine č. 82, synodálny otcovia vyhlasujú: „*Pre mnohých veriacich, ktorí prežili nešťastné manželstvo, potvrdenie neplatnosti manželstva predstavuje cestu, ktorou potrebujú prejsť. Nedávne Motu Proprio Mitis iudex Dominus Iesus a Mitis et misericors Iesus priniesli zjednodušenie procesov pre eventuálne vyhlásenie neplatnosti manželstva.*“³

V Motu Proprio „*Mitis et Misericors Iesus*“ sa ukazuje vôľa Najvyššieho Zákonnodarcu, aby sa manželský proces konal v eparchii; nasleduje hlavná úloha služby biskupa v tejto oblasti. Výrazná je odvolávka na učenie svätých východných otcov, podľa ktorého biskup je sudca a lekár. Človek zranený dedičným hriechom a svojimi vlastnými hriechmi je padnuté stvorenie (*peptokós*) vykúpené Kristom; je pacient a s liekom trestu sa mu dostáva od Milosrdného Boha uzdravenie, odpustenie a je zmierený s cirkvou.⁴

Samotný biskup vo svojej miestnej cirkvi, v ktorej je ustanoveným pastierom a hlavou, je z tej istej príčiny sudcom medzi veriacimi, ktorí mu boli zverení.⁵ Zákonnodarca predsa túži, aby tak vo veľkých ako aj v malých eparchiách samotný biskup nenechával úplne delegovanou úradom kúrie úlohu sudcu vo veciach manželstiev.

¹ Porov. SV. BAZIL, V.: *Povzbudenie mladým Listy I* (R. 357 – 374). Náboženské vydavateľstvo PETRA, 1999, s. 264 -267. Porov. BAUMIS, P, I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 50 - 51.

² Pápež FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia*. Trnava : (č. 244) Spolok svätého Vojtecha, 2016, s. 148.

³ *Relatio finalis*, 2015, 82.

⁴ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

⁵ KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI, CODEX CANONUM ECCLESIAIARUM ORIENTALIUM, PROMULGOVÝ PAPEŽOM JÁNOM PAVLOM II., Vydavateľstvo Dublinkej arcidiecézy Gaudium, 2012, kán. 191 § 1. Eparchiálny biskup má riadiť sebe zverenú eparchiu zákonodarnou, výkonnou a súdnou mocou. § 2. Zákonodarnú moc vykonáva eparchiálny biskup sám osobne; výkonnú moc vykonáva buď osobne, alebo cez protosyncela, alebo syncelov; súdnu moc vykonáva buď osobne, alebo cez súdneho vikára a sudcov.

Toto je hlavne dôležité v kratšom procese, ktorý bol ustanovený pre vyriešenie najevidentnejších prípadov neplatnosti.

Svätý pápež Ján Pavol II. vo svojom poslednom príhovore k Rímskej Rote (Rota Romana) 29. januára 2005 v otázke o ktorej píšeme, zdôraznil akoby svoj testament: „V každoročných príhovoroch k rímskemu tribunálu som už viackrát pripomínal základný vzťah, ktorý proces má s hľadaním objektívnej pravdy. O toto sa musia postarať predovšetkým biskupi, ktorí sú z Božieho práva sudcami ich spoločenstiev. V ich mene tribunály vykonávajú spravodlivosť. Oni sú predsa povolani snažiť sa v prvom rade o to, aby dbali o spôsobilosť členov diecéznych a medzidiecéznych tribunálov, pre ktoré sú Moderátormi, a aby zaistili zhodu výrokov so správnou doktrínou. Zsvätení Pastieri si nemôžu myslieť, že diela ich tribunálov sú iba nejakou „technickou“ otázkou, o ktorú sa nemusia zaujímať a ktorú stačí kompletne zveriť ich súdnym vikárom“.⁶

Eparchiálnemu biskupovi sú teda zverené dva typy procesu: a) riadny proces a b) skrátaný proces. V skrátanom procese, ako uvidíme neskôr, je to práve biskup kto súdi osobne: Ak je tam plná zrejmá dôkazov pre anulovanie a po krátkom vyšetrovaní, dosiahne morálnu istotu, tak podpisuje rozsudok. Jednak to nie je biskup kto vyšetroje kauzy, ale jeho spolupracovníci: súdny vikár za pomoci prísazného alebo iný vyšetrovací sudca. Ak tam naopak nie je bezprostredná jasnosť dôkazov, prípad sa odosiela na riadny proces.⁷

Následne nové prípisy nerušia fungovanie tribunálov a rozvoj riadneho procesu podľa noriem Titulu XXIV „*De iudiciis in genere*“ „Súdne konania vo všeobecnosti“ a Titulu XXV „*De iudicio contentioso*“ „Sporové súdne konanie“ CCEO. Ale, ako sme už vyššie povedali, vylučuje sa, aby kauzy na prehlasovanie neplatnosti manželstva mohli byť prejednávané sumárnym sporovým procesom (CCEO, kánony 1343 – 1356).

Konkrétne, každá žiadosť o vyhlásenie manželstva za neplatné, je adresovaná súdnemu vikárovi, ktorý rozhoduje, ktorým z dvoch typov procesu bude vyriešený prípad. Krátky proces predpokladá možnú prítomnosť a súhlas stránok, a na rozdiel od riadneho procesu, sa má vyriešiť v horizonte času, ktorý sa pohybuje medzi dvomi týždňami a mesiacom. Tieto aspekty ukazujú veľkú novinku tohto typu procesu.⁸

Čo sa týka centrálnosti biskupa v jeho úlohe sudcu, treba poukázať, že v niektorých špecifických okolnostiach biskup, ako pastier a sudca svojho stáda by mal osobne oznámiť rozsudok neplatnosti zainteresovaným stránkam. Bolo by to znakom evanjeliovej blízkosti k veriacim, v mnohých prípadoch zranených rokmi utrpenia.

⁶ Porov. DISCORSO DI GIOVANNI PAOLO II AL TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA IN OCCASIONE DELL'INAUGURAZIONE DELL'ANNO GIUDIZIARIO. In : <http://www.rotaromana.va/content/dam/rotaromana/documenti/Discorsi%20alla%20Rota/Giovanni%20Paolo%20II/2005.pdf>.

⁷ Porov. BIANCHI, P.: Průběh zkráceného řízení: důkazní a diskusní fáze. In: *Reforma mnaželského procesu podle papeže Františka. Průvodcepro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 79–80. Porov. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

⁸ Porov. GIRAUDO, A.: *Rozhodnutí, zda se má záležitost neplatnosti manželství projednávat v řádném, nebo zkráceném řízení*. In: *Reforma mnaželského procesu podle papeže Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 57 – 59. Porov. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

Vskutku cirkev je Tajomstvom a Nástrojom *salus animarum* a biskup je ten, ktorý sprevádza, takmer vedie za ruku, svojich veriacich: v tomto zmysle je „*mystagogos*“⁹

Predbežné vyšetovanie, ktoré sa má vykonať v pastorálnej perspektíve

V článkoch č. 1-5 „*Procedurálne zásady na prerokúvanie káuz na vyhlásenie neplatnosti manželstva*“ sa prejavuje pastorálna starostlivosť biskupa o odlúčených a rozvedených manželov predsúdne alebo pastorálne skúmanie:

Čl. 1. *Eparchiálny biskup má v súlade s kán. 192 § 1 svojho apoštolského ducha zamerať aj na manželov, ktorí sú odlúčení alebo (civilne) rozvedení, a ktorí vzhľadom na svoju životnú situáciu prípadne aj prestali viesť praktický náboženský život. Biskup má teda spolu s farármi (porov. kán. 289 §3) zdieľať pastoračnú starostlivosť o týchto veriacich v Krista nachádzajúcich sa v ťažkostiach.*

Čl. 2. *Predsúdne alebo pastoračné skúmanie, ktoré je vo farských alebo eparchiálnych štruktúrach určené pre odlúčených alebo (civilne) rozvedených veriacich v Krista, ktorí pochybujú o platnosti svojho manželstva alebo sú presvedčení o jeho neplatnosti, je zamerané na rozpoznanie ich situácie a k zozbieraní skutočností užitočných pre prípadné konanie súdneho procesu, či už riadneho alebo skráteneho. Takéto skúmanie sa má uskutočniť v rámci ucelenej eparchiálnej manželskej pastorácie.*

Čl. 3. *Toto skúmanie miestny hierarcha zverí vhodným osobám, ktoré majú náležitú kompetenciu, a to nielen kánonicko-právnu. Medzi nich patrí na prvom mieste vlastný farár alebo ten, kto pripravoval manželov na slávenie sobáša. Túto konzultačnú úlohu poradcu možno zveriť aj iným klerikom, zasväteným osobám alebo laikom, schválených miestnym hierarchom.*

Ten istý čl. 3 dodáva, ako sme to povedali: «*Jedna eparchia, alebo viac eparchií spolu, podľa aktuálneho usporiadania, môžu ustanoviť stabilnú štruktúru pre poskytovanie tejto služby a prípadne vypracovať Vademecum, ktoré by obsahovalo základné prvky na vhodný postup takéhoto skúmania*».

Čl. 4. *Pastoračné skúmanie zhromaždí užitočné skutočnosti pre prípadnú žiadosť o proces neplatnosti manželstva, ktorú predložia manželia alebo ich patrón na príslušný tribunál. Je potrebné zistiť, či obidve stránky súhlasia s podaním žiadosti o neplatnosť manželstva.*

Čl. 5. *Po zhromaždení všetkých skutočností, nech sa skúmanie prípadne ukončí spísaním žaloby, ktorú je možné podať na príslušný tribunál.*¹⁰

Predovšetkým, v dôsledku kán. 192 §1 CCEO, na ktorý sa odvoláva čl. 1: „*Eparchiálny biskup vo vykonávaní svojej úlohy pastiera má byť starostlivý voči všetkým veriacim v Krista, ktorí sú zverení do jeho starostlivosti, bez ohľadu na ich vek, postavenie alebo národnosť, alebo príslušnosť k cirkvi sui iuris, či už bývajú na území eparchie, alebo sa na ňom dočasne zdržiavajú, pričom svojho apoštolského ducha má zamerať*

⁹ Porov. BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997, s. 50.

¹⁰ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI-SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020). Porov. ZANETTI, E.: *Predbežná konzultace v úvodu řízení o neplatnosti manželství*. In: *Reforma mnaželského procesu podle papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 9 – 26.

aj na tých, ktorí vzhľadom na svoje životné podmienky nemôžu v dostačujúcej miere požívať riadnu pastoračnú starostlivosť, ako aj na tých, ktorí prestali viesť praktický náboženský život.“¹¹

Vo vyššie citovaných článkoch 1-5 sa prejavuje charakter pastoračnej starostlivosti, s ktorou sa má viesť predsúdne skúmanie:

1. Predsúdne skúmanie má charakter prevažne pastoračný, má byť zverené spôsobilým osobám, obdarovaným kvalitami a postojmi, ktoré aj keď nie sú exkluzívne kánonicko-právne, ktoré biskup považuje za pripravené, ako vlastný farár alebo ten, kto pripravoval manželov na slávenie sobáša a iní klerici, zasvätené osoby alebo laici.
2. Skúmanie posluží na zozbieranie užitočných prvkov pre možné predloženie kauzy zo strany manželov alebo ich patrónov na kompetentný tribunál, vrátane možného súhlasu stránok na vyhlásenie neplatnosti.
3. Skúmanie sa uzatvára s predložením žaloby, ak je taký prípad, na príslušný tribunál.
4. Nie je nutné, aby predsúdne alebo pastoračné skúmanie bolo zverené patrónovi alebo advokátovi stránok. Netreba nasilu smerovať veriacich v manželských ťažkostiach a krízach k „technikom“, advokátom ...

Pastoračný úrad eparchie bude konať v rámci eparchiálnej manželskej pastorácie a preto sa postará o:

- prípravu na slávenie manželstva
- sprevádzanie manželských párov, zvlášť v prvých rokoch manželstva;
- prijatie zranených rodín a jednotlivých veriacich v situáciách odlúčenia a rozvodu, alebo rozvodu.¹²

Skrátený manželský proces pred biskupom (Kán. 1369 – 1373)

Ďalšia dôležitá novinka novej legislatívy spočíva v *skrátenom procese*, ktorý je ustanovený na vyriešenie evidentnejších prípadov neplatnosti. Skrátený proces sa aplikuje, v zjavnejších prípadoch neplatnosti, s osobným zásahom biskupa pri rozhodovaní. Táto forma procesu sa aplikuje v prípadoch, v ktorých žalovaná neplatnosť manželstva je podporená osobitne evidentnými dôkazmi. Tento proces je vedený spolupracovníkmi, ale záverečné rozhodnutie prehlásenia neplatnosti alebo odoslania kauzy na riadny proces, prináleží samotnému biskupovi, ktorý – z moci svojho pastoračného úradu – je hlavný garant katolíckej jednoty vo viere a disciplíne.¹³

V Predslove MP „*Mitis et misericors Iesus*“ sa potvrdzuje, že: „*aby sa urýchlil manželský proces, je ďalej ustanovená forma skráteneho procesu – ako doplne-*

¹¹ Kán. 192 § 1. CCEO.

¹² Porov. ZANETTI, E.: *Předběžná konzultace v úvodu řízení o neplatnosti manželství*. In: *Reforma manželského procesu podle papeže Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 9 – 26. Porov. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

¹³ Porov. MINGARDI, M.: *Role diecézního biskupa*. In: *Reforma manželského procesu podle papeže Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 86 – 87. Porov. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI-SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

nie k doteraz platnému dokladovému procesu – ktorý sa má uplatňovať v prípadoch, v ktorých sa žalovaná neplatnosť manželstva opiera o zvlášť zrejmé dôvody.¹⁴

Jednak Pápež František podotýka: „Neuniká mi však, že skrátený súdny proces môže ohroziť princíp nerozlučiteľnosti manželstva; práve preto si želám, aby v takomto procese bol za sudcu ustanovený sám biskup, ktorý z moci svojho pastoračného úradu je spolu s Petrom najvyšším ručiteľom jednoty v katolíckej viere a disciplíne.“¹⁵ A vlastne týmto svojim vyjadrením Svätý otec František dáva jasnú odpoveď na mnohé otázky ktoré kládli niektorí kardináli v knihe *Vytrvať v Kristovej pravde*.¹⁶

Kánn. 1369 – 1373 MP «*Mitis et misericors Iesus*» ustanovujú v skratke nasledovné prípisy: Kán. 1369: Samotnému eparchiálemu biskupovi prislúcha súdiť kauzy o neplatnosti manželstva skráteným procesom vždy, keď:

1. žiadosť podajú obidvaja manželia alebo jeden z nich so súhlasom druhého;
2. sa vyskytnú vecné a osobné okolnosti, podopreté svedectvami alebo dokumentmi, ktoré nevyžadujú ďalšie skúmanie alebo vyšetrovanie a ktoré preukazujú zjavnú neplatnosť.

Príčina prečo žiadosť má byť podaná obidvomi manželmi, alebo jedným z nich so súhlasom druhého je práve tá, aby nebol ohrozený princíp nerozlučiteľnosti manželstva, a aby sa potvrdilo, že žaloba na neplatnosť manželstva je podopretá dôkazmi osobitne zjavnými.¹⁷

Kán. 1370: Žaloba, ktorou sa začína skrátený proces, okrem náležitostí uvedeníých v kán. 1187¹⁸ Kódexu, musí:

1. krátko, úplne a jasne uviesť skutočnosti, na ktorých sa zakladá žiadosť;
2. obsahovať dôkazy, ktoré môže sudca bezprostredne zhromaždiť;
3. predložiť v prílohe dokumenty, na ktorých sa zakladá žiadosť

Kán. 1371: Súdny vikár v tom istom dekréte, ktorým určí predmet sporu, vymenuje inštruktora a assessora a predvolá na zasadanie, ktoré sa má konať podľa normy kán. 1372 do tridsiatich dní, všetkých, ktorí sa na ňom majú zúčastniť.

¹⁴ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI-SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020). Porov. MINGARDI, M.: Role diecézného biskupa. In: *Reforma manželského procesu podľa papeža Františka*. Průvodce pro každého. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 86 – 87.

¹⁵ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI-SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

¹⁶ MÜLLER, G, L.: *Nerozlučiteľnosť manželstva a diskusia o sviatostiach vo vzťahu k rozvedeným a znovu zosobášeným*. In: *Vytrvať v Kristovej pravde*. Kanet n.o., Kežmarok, 2015, s. 122- 135. BURKE, R, L.: *Proces vyhlásenia kánonickej neplatnosti manželstva ako hľadanie pravdy*. In: *Vytrvať v Kristovej pravde*. Kanet n.o., Kežmarok, 2015, s. 173 – 195.

¹⁷ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI-SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020). Porov. MINGARDI, M.: Role diecézného biskupa. In: *Reforma manželského procesu podľa papeža Františka*. Průvodce pro každého. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 86 – 90.

¹⁸ Kán.1187 CCEO Žalobný spis na uvedenie sporu musí: 1. vyjadrovať, pred ktorým sudcom sa kauza uvádza, čo sa žiada a od koho sa žiada; 2. uviesť, o aké právo a aspoň všeobecne o aké skutočnosti a dôkazy sa žalobca opiera na presadenie toho, čo sa tvrdí; 3. byť podpísaný žalobcom alebo jeho zástupcom s uvedením dňa, mesiaca a roka, ako aj miesta, kde žalobca alebo zástupca bývajú alebo povedali, že sa na ňom budú zdržiavať na prijímanie spisov.

Kán. 1372: Inštruktor zhromaždí dôkazy pokiaľ možno na jedinom zasadaní a stanoví lehotu pätnástich dní, aby, ak existujú, boli predložené pripomienky v prospech platnosti zväzku a obhajoby stránok.

Kán. 1373 § 1. Eparchiálny biskup po obdržaní spisov a po konzultácii s inštruktorom a asesorom, preskúma vyjadrenie obhajcu zväzku a obhajoby strán, ak boli predložené, a ak dosiahol morálnu istotu o neplatnosti manželstva, vynesie rozsudok. V opačnom prípade vráti kauzu späť na riadny proces.

§ 2. Celý text rozsudku s odôvodnením sa čo najskôr oznámi stránkam.

§ 3. Proti rozsudku biskupa sa podáva odvolanie k metropolitovi alebo na Rímsku rotu; ak však bol rozsudok vynesiený metropolitom alebo iným eparchiálnym biskupom, ktorý nad sebou nemá vyššiu autoritu než rímskeho pápeža, podáva sa odvolanie biskupovi trvale vybranému ním samým, a to po konzultácii s patriarchom alebo hierarchom určeným podľa kán. 175 CCEO.¹⁹²⁰

Ako už bolo povedané, riadny tribunál patriarchálnej cirkvi, odlišný od tribunálu eparchie patriarchu, je odvolací tribunál v druhom stupni; tomuto tribunálu prislúchajú aj práva metropolitného tribunálu na tých miestach územia patriarchálnej cirkvi, kde nie sú zriadené provincie (kán. 1063 § 3). V patriarchálnych cirkvách odvolanie sa na patriarchálnu stolicu je tiež znakom synodality vo východných cirkvách, a preto má byť udržiavané a podporované.

Jednak, ako už bolo naznačené vyššie, a potvrdzuje sa v Predslove Motu proprio: „*napokon je vhodné, aby sa v súlade so starobyľým právnym princípom i naďalej zachovala možnosť odvolania na riadny tribunál Apoštolskej stolice, čiže Rímsku rotu, a tým bolo posilnené puto medzi Petrovou stolicou a partikulárnymi cirkvami. Tieto odvolania majú byť usporiadané tak, aby sa vylúčilo akékoľvek zneužitie práva, a aby nebola ohrozená spása duší.*“²¹

§ 4. Ak sa javí odvolanie ako zjavné natahovanie procesu, metropolita alebo biskup, o ktorom hovorí § 3, alebo dekan Rímskej roty, ho *hneď na začiatku* svojím dekrétom odmietne; ak však bolo odvolanie prijaté, kauza je odovzdaná na riadne skúmanie na druhom (vyššom) stupni.

Najprevertnejšou novinkou celej reformy noriem, je definujúca úloha eparchiálneho biskupa pri súdnych pojednávaniach o neplatnosti manželstva. Je to jeho priame zapojenie do tohto procesu, ak k nemu príde a budú splnené predpoklady na to aby sa mohli aplikovať normy určené pre skrátený proces. V tomto prípade biskup nielen, že môže zasiahnuť do rozhodovacej fázy procesu, ale priamo to musí urobiť a to v pozícii samosudcu.²²

¹⁹ Kán. 175 - Tieto cirkvi sú bezprostredne závislé od Apoštolskej stolice; avšak práva a povinnosti, o ktorých hovorí kán. 159, b. 3 - 8, vykonáva hierarcha delegovaný Apoštolskou stolicou.

²⁰ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI-SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020). Porov. MINGARDI, M.: Role diecézného biskupa. In: *Reforma manželského procesu podľa papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 90 - 95.

²¹ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI-SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

²² MINGARDI, M.: *Role diecézného biskupa*. In: *Reforma manželského procesu podľa papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 90. Porov <https://grkatba.sk>

Taktiež v prvom rade treba ozrejmiť, že biskup do tohto procesu vstupuje výlučne v rozhodovacej fáze procesu, vôbec nie predtým. Znamená to, že biskup obvykle nemá priamy kontakt so zainteresovanými stránkami. Takže sú neopodstatnené nejaké fámy o tom, že manželka sa dostavia pred biskupa, a vysvetlia mu svoju situáciu a biskup to potvrdí, že sa jedna o neplatne slávené manželstvo.²³

Ako jasne vyplýva z nových predpisov kánonov, že aj tento proces sa začína predložením písomnej žiadosti, obsahom ktorej má byť dôkladnejší popis údajov a možných dôkazov, ako žiadosť, ktorá sa podáva pri riadnom procese. Taktiež táto žiadosť sa nepodáva priamo eparchialnemu biskupovi, ale súdnemu vikárovi, a jeho povinnosťou je vyhodnotiť, či boli splnené predpoklady, aby záležitosť mohla pokračovať skráteným procesom, alebo ma prijať na pokračovanie riadnym procesom.²⁴

Charakteristickou úlohou eparchialného biskupa, na ktorej sa biskup ma sám podieľať a z ktorej sa nemôže nejakým spôsobom oslobodiť, je v každom prípade rozhodovacia fáza o ktorej hovorí kán. 1373 § 1. MIMI: „*Eparchiálny biskup po obdržaní spisov a po konzultácii s inštruktorom a assesorom, preskúma vyjadrenie obhajcu zväzku a obhajoby strán, ak boli predložené, a ak dosiahol morálnu istotu o neplatnosti manželstva, vynesie rozsudok. V opačnom prípade vráti kauzu späť na riadny proces.*“²⁵

V tomto predpise kánonu sa pôvodne opisuje, akým spôsobom eparchiálny biskup má túto svoju úlohu splniť, jedna sa o štyri kroky: oboznámenia sa s aktami kauzy; zhodnotenie pripomienok obhajcu zväzku; konzultácia s inštruktorom a assesorom; a nadobudnutie morálnej istoty.²⁶

Je veľmi dôležité aby eparchiálny biskup celú kauzu osobne prediskutoval s inštruktorom a assesorom. Táto konzultácia nie je totožná s rozhodovaním kolegiového súdu, rozhodnutie musí urobiť samotný biskup. Ale biskup pri tejto konzultácii si môže ujasniť nejaké nejasnosti a pochybnosti, ktoré sa mohli u neho objaviť po prečítaní akt kauzy, a pod vplyvom argumentov ktoré predložil obhajca zväzku, alebo samotné stránky.²⁷

Biskup môže dospieť iba k dvom záverom: buď dosiahne morálnu istotu o neplatnosti manželstva a vynesie afirmatívny rozsudok; alebo morálnu istotu

ba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI_SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

²³ Porov. MINGARDI, M.: *Role diecézného biskupa*. In: *Reforma manželského procesu podľa papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 91.

²⁴ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI_SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020). Porov. MINGARDI, M.: *Role diecézného biskupa*. In: *Reforma manželského procesu podľa papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 91.

²⁵ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI_SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

²⁶ GROCHOLEWSKI, Z.: *Cirkevná spravodlivosť a pravda*. In: *IUS ET IUSTIA Acta IV. Sympozii iuris canonici anni 1994*. Spišské podhradie, 1995, s. 17 – 18.

²⁷ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI_SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).

nenadobudne, a preto celá záležitosť prejde na riadny proces. Negatívny rozsudok je pri tomto procese neprípustný.²⁸

Je veľmi dôležité aby eparchialni biskupi boli si vedomí a mali jasno v tom, že v závere tohto súdneho konania figuruje *jeho vlastné* rozhodnutie. Preto je neprípustné aby biskup delegoval úlohu preskúmať celú záležitosť na niekoho iného, a potom nekriticky prijal jeho hodnotenie. Takýto postup znehodnotil jeden z hlavných cieľov tejto reformy a o ktorom sa hovorí aj v procedurálnych zásadach na prerokúvanie káz na vyhlásenie neplatnosti manželstva. Podľa nich sa v prvom rade pri skrátenom procese ma zamedziť príliš všeobecným úsudkom, ktoré by mohli viesť až k ohrozeniu princípu nerozlučiteľnosti manželstva: „Z pohľadu učenia, MP „*Mitis et Misericors Iesus*“ potvrdzuje, že východné katolícké cirkvi v jednote s učením Pána, apoštolov a svätých Otcov vyznávajú a prehlasujú manželskú jednotu a nerozlučiteľnosť, ktoré v manželstve pokrstených dosahujú osobitnú stabilitu, ktorá vyplýva zo sviatosti. Učenie o nerozlučiteľnosti manželstva zostáva vždy nedotknuté, pretože sa jedná pre všetkých katolíkov východných a západných o pravdu, ktorú veríme skrze Božiu a katolícku vieru, dokonca táto doktrína vychádza posilnená z centrálnej pozície eparchiálneho biskupa, ktorý v spoločenstve s rímskym biskupom, nástupcom Petra, je vo svojej partikulárnej cirkvi garantom jednoty viery a učenia.²⁹

Svätý otec si toto nebezpečenstvo dobre uvedomuje, lebo keď z dôvodov o ktorých sme hovorili už viackrát, rozhodol, že do rozhodnutia týchto záležitosti majú sa zapojiť priamo eparchialni biskupi. Preto je potrebné aby túto výzvu biskupi prijali a nalezíte sa jej uchopili.

Záver

Predstavili sme v našom článku skrátený manželský proces pred biskupom, v ktorom sa naplno realizuje a uvádza sa do praxe jedna veľmi dôležitá súčasť učenia Druhého vatikánskeho koncilu, a to, že *sám biskup ako sudca*. Koncil stanovil, že má byť zrejme, že sám eparchiálny biskup je vo svojej miestnej cirkvi ustanovený ako hlavou a pastierom, ale aj s toho istého dôvodu aj sudcom pre svojich veriacich. A nech túto zverenú službu nedeleguje na nejaké štruktúry v eparchii ale nech ju vykonáva sám v prospech spásy nesmrteľných duší.

BIBLIOGRAFIA:

- BAUMIS, P. I.: *Kánonické právo pravoslávnej cirkvi*. Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. Prešov : 1997. ISBN 80-8885-21- 3.
- BIANCHI, P.: *Průběh zkráceného řízení: důkazní a diskusní fáze*. In: *Reforma manželského procesu podle papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016. ISBN 978-80-906025-4-0.

²⁸ Porov. MINGARDI, M.: *Role diecézního biskupa*. In: *Reforma manželského procesu podle papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 93.

²⁹ Porov. FRANTIŠEK: *Mitis et misericors Iesus*. https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MI-SERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020). Porov. MINGARDI, M.: *Role diecézního biskupa*. In: *Reforma manželského procesu podle papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016, s. 93.

- BURKE, R. L.: *Proces vyhlásenia kánonickej neplatnosti manželstva ako hľadanie pravdy*. In: *Vytrvať v Kristovej pravde*. Kanet n.o., Kežmarok, 2015. ISBN 978-80-971985-1-0.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Lumen gentium*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-avyhlasenia/p/druhvyatikanskykoncil/c/lumen-gentium>. (22.2.2020).
- FRANTIŠEK: *Motu Proprio* apoštolský list pápeža Františka „*Mitis Iudex Dominus Iesus*“ v <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mitis-iudex-dominus-iesus>. (22.2.2020).
- FRANTIŠEK: *Amoris laetitia*. Trnava : (č. 244) Spolok svätého Vojtecha, 2016. ISBN 978-80-8161-218-3.
- FRANTIŠEK: *Motu Proprio* apoštolský list pápeža Františka „*Mitis et Misericors Iesus*“ v https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. (22.2.2020).
- GIRAUDDO, A.: *Rozhodnutí, zda se má záležitost neplatnosti manželství projednávat v řádném, nebo zkráceném řízení*. In: *Reforma mnaželského procesu podle papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016. ISBN 978-80-906025-4-0.
- GROCHOLEWSKI, Z.: *Cirkevná spravodlivosť a pravda*. In : IUS ET IUSTIA Acta IV. Sympozii iuris canonicí anni 1994. Spišské podhradie, 1995, ISBN 80-7142-031-X.
- JÁN PAVOL II.: *Príhovor k Rímske Rote*. In: <http://www.rotaromana.va/content/dam/rotaromana/documenti/Discorsi%20alla%20Rota/Giovanni%20Paolo%20II/2005.pdf>
- KEMP, J.: *Milosrdenstvo ako nosný pilier Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus“*. In: ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis : RCBF UK, 2016, roč. XII, č. 1. ISSN 1335-8081.
- KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI, CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIAE, PROMULGOVÝ PAPEŽOM JÁNOM PAVLOM II., Vydavateľstvo Lublinskej arcidiecézy Gaudium, Lublin, 2012. ISBN 978-83-7548-090-0.
- MINGARDI, M.: *Role diecézného biskupa*. In: *Reforma mnaželského procesu podle papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016. ISBN 978-80-906025-4-0.
- MÜLLER, G. L.: *Nerozlučiteľnosť manželstva a diskusia o sviatostiach vo vzťahu k rozvedeným a znovo zosobášeným*. In: *Vytrvať v Kristovej pravde*. Kanet n.o., Kežmarok, 2015. ISBN 978-80-971985-1-0.
- PAPA FRANCESCO, *Riscritto sulla nuova legge del processo matrimoniale*, 7. dicembre 2015, L'Observatore Romano, p.8 (12.12.2015).
- SV. BAZIL, V.: *Povzbudenie mladým Listy I (R. 357 – 374)*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo PETRA, 1999. ISBN 80-88774-60-8.
- THURZO, V.: *Otázka použitia ikonomie a epikie ako nástrojov milosrdenstva pre civilne rozvedených a znovuzosobášených*. In: RCBF UK, 2016, roč. XII, č. 1. ISSN 1335-8081.
- ZANETTI, E.: *Předběžná konzultace v úvodu řízení o neplatnosti manželství*. In: *Reforma mnaželského procesu podle papeža Františka. Průvodce pro každého*. Akademie kanonického práva, Brno, 2016. ISBN 978-80-906025-4-0.

Spytovanie svedomia v duchovných cvičeniach sv. Ignáca z Loyoly

doc. ThDr. RADOVAN ŠOLTÉS, PhD.
Katedra filozofie a religionistiky

Abstract: *The questioning of conscience has a firm place in Ignatian spirituality. This prayer was a key part of spiritual practice and spiritual life for St. Ignatius of Loyola. We will present the basic points and structure of the question of freedom, as Ignatius presents it in his book *Spiritual Exercises* in this article. We will point out the fact that the questioning of conscience is not only about moral self-evaluation, but above all about self-knowledge, which is an important point of every full-grown human's spirituality.*

Key words: *Spirituality. Spiritual exercises. St. Ignatius of Loyola. Questioning of conscience.*

Úvod

Spytovanie svedomia je neodmysliteľnou súčasťou kresťanskej spirituality. Čo však v nás tento termín vyvoláva? Ako je medzi kresťanmi chápané? Nie je to tak, že keď sa hovorí o spytovaní svedomia, napadne nám *sumarizácia počtu hriechov*, sústreďovanie sa na naše *prešľapy*, ktoré sú v rozpore s morálnymi alebo náboženskými normami? Má však spytovanie svedomia byť len akousi morálnou mučiarňou?

Takýto morálny prístup k spytovaniu svedomia má často za následok, že mnohí spytovanie svedomia vôbec nepraktizujú. Niektorí jednoducho preto, že sa morálkou príliš neobťažujú, ale nájdu sa aj takí, ktorí to vzdali z dôvodov pocitov viny pri pohľade na svoju temnú stránku; alebo z neprijemného pocitu pri „prehrabávaní sa“ vo svojich chybách a hriechoch; prípadne preto, že sa im spytovanie svedomia stalo akousi rutinou, bez viditeľného pokroku v duchovnom živote.

Ideály zaiste potrebujeme, ale sústredenie sa na výlučne morálny prístup nám v ich dosahovaní veľmi nepomôže. Morálka nám skôr slúži ako *signalizátor* vybočenia z cesty, po ktorej sme sa rozhodli kráčať, ale sama *cestou nie je*. Zmysel a motiváciu objaviť podstatu života a našej vnútornej premeny v samotnej morálke nenájdem, podobne, ako z *tieňa nepochopíme podstatu svetla*. Preto morálka len ťažko môže byť dostatočnou motiváciou k našej premene. Preto mnohí nedokážu prejsť od informácií o pochybení, ktorých sú plné *spovedné zrkadlá*, k identifikácii príčin hriechu a následne k procesu uzdravenia. *Tiene* našich reakcií, zranení a zraňovania druhých nevypovedajú ešte nič o našom vnútri ani o Bohu. Ak budeme na Boha pozeráť len z analýzy tieňa, aj on sám sa stane pre nás *temným*. To sa pochopiteľne prenáša aj do sviatosti zmierenia a potom nemôžeme ostať prekvapení, keď ju ľudia

zamenia za terapiu u psychológa alebo psychiatra, ktorá im na rozdiel od takéhoto „morálneho tréningu“ môže aj skutočne pomôcť.

Ak sa zameriame len na naše chyby a nedostatky, okrem pocitov viny a možno aj frustrácie naozaj nezískame veľa a môžeme prekryť aj to, čo je v nás cenné a čo môže byť východiskom k premene nášho života. Zvlášť tí, ktorí majú sklony k škru-puliam, s tým majú veľké problémy. Potom im takéto spytovanie svedomia v duchovnom živote môže viac škodiť, než pomáhať.

To neznamena, že porovnávanie nášho konania s mravnými normami treba opustiť. To ani nie je možné, pretože sme súčasťou istej kultúrnej paradigmy, v ktorej sme sa formovali a učili, čo je správne a nesprávne, dobré a zlé, dovolené alebo zakázané. To prispelo k nášmu vnímaniu rôznych situácií, ktoré prináša život a stalo sa to aj súčasťou nášho svedomia. Podstata problému tkvie v tom, že ak duchovný život postavíme len na porovnávaní nášho konania s morálnymi imperatívmi, budeme sklamaní a možno aj prekvapení z toho, prečo sa náš vzťah s Bohom neprehlbuje.

Herbert Alphonso hovorí, že problém je v tom: „že zo spytovania svedomia sme urobili len cvičenie z morálky, a ono je v skutočnosti každodenným cvičením sa v rozlišovaní.“¹ V Ignácovej koncepcii spytovania svedomia nejde len o morálku, ale práve o rozlišovanie, ktoré vychádza z „fundamentu“ duchovných cvičení. Ide teda o to, aby sme sa v duchovnom živote stávali ľuďmi indiferentnými – teda ľuďmi skutočne slobodnými, ktorí sa snažia vo všetkom nachádzať Boha. Preto zmyslom spytovania svedomia v Ignácovom chápaní je stať sa citlivým na problémy, ktoré nás odvádzajú od cieľa.

Willi Lambert to vyjadruje obrazom skúseného šoféra, ktorý zo špecifickej súhry zvukov vie, že všetko klope a auto je v poriadku. Ak nie, hneď vycíti, takmer inštinktívne, že sa vyskytla nejaká chyba – na výfuku, v motore, nápravách, pneumatických a pod. Niečo podobné je stávať sa citlivým na hodnotové smerovanie vo svojom živote.² Preto aj Ignácove spytovanie svedomia začína kontempláciou prítomnosti Boha v našom živote. Spytovanie sa tak stáva *modlitbou milujúcej pozornosti*. Ide tu predovšetkým o dialóg medzi človekom a Bohom. Tento dialóg je ťažký, pretože sa konfrontujeme so svojimi slabosťami. Z tohto dôvodu Ignác zdôrazňuje, že sa má táto modlitba robiť, podobne ako meditácia, v postavení sa do Božej prítomnosti. Zaiste tu veľkú úlohu zohrávajú naše obrazy Boha, ktoré môžu vážne komplikovať náš život.

Ignác preto pri spytovaní svedomia dáva do popredia pozitívny obraz milujúceho Boha, ktorému keď odovzdávame všetko, čo je v nás rozbité a zranené, vnútorné nás to upokojuje a zoceluje. Spytovanie svedomia preto môžeme chápať aj ako priestor *rozlišovania hnutí* a zároveň ako *modlitbu milujúcej pozornosti* zo strany Boha. Pre Ignáca to bola najdôležitejšia štvrťhodinka dňa a zodpovedne sa túto modlitbu modlil až do konca svojho života. Ak sa niekto nemohol pre nedostatok času venovať modlitbe, Ignác požadoval, aby si robil aspoň spytovanie svedomia. Boh je v našom živote prítomný v každom čase, preto si môžeme spytovanie robiť aj

¹ ALPHONSO, H.: *Osobní povolání*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 39.

² Porov. LAMBERT, W.: *Modlitba a život. Modlitba v ignaciánskej spiritualite*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 198.

v krátkom zastavení sa, pri pomalej ceste domov, pri písaní denníka, pri rannej alebo večernej modlitbe. Samotná forma spytovania je nakoniec na modliacom sa človeku.

1 Štruktúra spytovania svedomia podľa sv. Ignáca z Loyoly

Ignác predkladá základnú formu spytovania svedomia, ktoré má päť bodov, v knihe *Duchovné cvičenia* (DC 43) a má nasledujúcu podobu³:

1.1 ĎAKOVANIE – *S vdakou sa postaviť do Božej prítomnosti:*

„Ďakovať Bohu, nášmu Pánovi, za prijaté dobrodenia.“ (DC 43,2)

Vďaka voči Bohu je prvým bodom Ignácovej formy spytovania svedomia. Pre mnohých sa zdá zvláštne, aby sa spytovanie svedomia začalo vdakou. Má to však veľký psychologický a teologický význam. V duchovnom živote je dôležité, aby sme si uvedomili a prijali, že prvá iniciatíva patrí Bohu. Aby sme *aktívne prijímali* Boha a jeho pôsobenie v našom bytí. To predpokladá hlbokú vieru v Božiu milujúcu prítomnosť.

V našej kultúre príliš moralizujeme a kladieme často neprimeraný dôraz na zákon. Chýba však *dotknutie sa srdca*. Možno aj preto sú morálne výzvy a katechézy neúčinné, konštatuje Frielingsdorf. Možno to je jeden z dôvodov, prečo narastá úbytok väzieb na Cirkev. Po tom, čo vieme z vývinovej psychológie a z jej aplikácie na náboženskú výchovu, môžeme povedať, že stojíme pred zamyslením sa nad tým, aký obraz Boha bol ponúkaný v publikáciách Cirkvi; na náboženskej výchove a v katechéze; v doslovnej interpretácii biblických, najmä starozákonných textov; aký obraz Boha sa prezentuje v médiách, v rodine a pod. Či mnoho ľudí neuteká od Boha a od Cirkvi skôr preto, že uteká pred falošným, *strach nahánajúcim* obrazom Boha?⁴ Zamýšľanie sa nad našim obrazom Boha je znamením čias pre Cirkev a každého veriaceho človeka v dnešnej dobe.

Bez uvedomenia si Božej lásky sa naše spytovanie a nakoniec aj spoveď stanú legislatívnou záležitosťou. Mnohým, ktorí boli formovaní k obrazu Boha ako účtovníka, sudcu, sa viera stáva príťažou a pochopiteľne dôvodom k jej odmietnutiu. Otázku hriechu a zla potom interpretujú len ako problém okolností, aktuálnej psychologickej indispozície a pod. V duchovnom živote, samozrejme, nemôžeme ignorovať vonkajšie okolnosti našich činov, ale v prvom rade sa obraciame ku kontemplácii milujúceho Boha, ktorý je väčší než naše srdce, naše slabosti a pády. To nám môže pomáhať zbavovať sa aj falošných predstáv o Bohu, zapríčinených hriechom, náboženskou socializáciou a pocitmi viny. Teda, aby sme si mohli urobiť dobré spytovanie, musíme zakúsiť Božiu lásku ku nám (porov. vzor, ktorý Ignác dáva v *kontemplácii pre nadobudnutie lásky* – DC 234,1-2). V tomto zmysle je pre nás dôležité položiť si otázku: „*Objavili sme radosť a vnútorné potešenie zo života?*“ Keď totiž neobjavujeme radosť zo života a nevieme ďakovať Bohu, môže to byť signál a výzva, hľadať príčinu problému.

³ Podrobne sa ignaciánskym spytovaním svedomia zaoberá jezuita Józef Augustín v knihe *Štvrťhodina úprimnosti* (Trnava : Dobrá kniha, 1998).

⁴ Porov. FRIELINGSDORF, K.: *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 145.

1.2 **PROSBA – Prosiť o poznanie a oslobodenie:**

„Prosiť o milosť poznať hriechy a ich odstrániť.“ (DC 43,3)

Prosba nás obracia k Bohu v nádeji, že on môže uzdraviť naše srdce. Hriech človeka *ponižuje* minimálne tým, že sa dostáva do konfliktu s morálnymi hodnotami, preto sa neraz s hriechom spája tendencia ospravedlňovať svoje chyby, určovať vlastné morálne hranice, prípadne to, čo je dobré a hodnotné podceňovať alebo prehliadať. Človek je v hriechu náchylný projektovať svoju vinu na iných. To je jeden zo spôsobov, ako sa vyhnúť neprijemnému pohľadu na vlastný vnútorný chaos a deštrukciu. To môže viesť až k presvedčeniu, že je úplne zjavné, že chyba nie je v nás, ale v iných.⁵ Neusporiadaná emocionalita vidí v hriechu prameň dobra a šťastia (porov. *Pravidlá pre rozlišovanie duchov*, DC 314). Človek je totiž bytosťou, ktorá je náchylná k hlbokaj neúprimnosti.

Prosba vyjadruje túžbu a nevyhnutnú odvahu spoznávať pravdu o sebe. V latinčine slovo „*conscientia*“ znamená *svedomie*, ale aj *vedomie*. Ide teda o aspekt vedomého rozoznávania nielen činov, ale aj okolností. Nejde však len o poznanie chýb na pozadí morálnych ideálov, ale aj o poznanie svojej hodnoty v Božích očiach. Pri pohľade na Boha a počúvaní jeho slova o *mne*, môžem objavovať pozitívny obraz seba samého. Mnohí ľudia vedia veľmi dobre, že ich konanie nie je v súlade s morálnymi normami, ale ešte nenašli dostatočnú motiváciu, prečo to zmeniť. Objaviť svoju hodnotu v láskavom prístupe Boha k človeku, môže zmeniť život každého, podobne, ako sa to stalo Ignácovi a mnohým ďalším.

Psychológ Tony Humphreys zo svojej praxe konštatuje, že každý prejav nášho správania je formovaný našimi predchádzajúcimi skúsenosťami a môže byť opätovne vyvolaný aktuálne prežívanou situáciou. Takéto správanie môže pokračovať dovtedy, kým človek nespozná sám seba a nezačne oddeľovať svoje vnútro od reakcií druhých.⁶

Čokoľvek robíme alebo kamkoľvek ideme, všade so sebou nosíme svoju *emocionálnu záťaž*, či sa nám to páči alebo nie. To, ako sa vidíme a aký máme zo seba pocit, je často zrkadlom toho, ako nás vidia alebo videli druhí, rodičia, súrodenci alebo dospelí okolo nás. To zásadne ovplyvnilo náš sebaobraz a vzťah k sebe. A to je veľmi dôležité zistenie. V našej kultúre sme presvedčení, že sa máme ovládať, kontrolovať alebo premáhať, čo ešte samo osebe nie je na škodu, ale to zároveň môže viesť k tomu, že poväčšine máme problém identifikovať svoje „pozitívne kvality“ alebo „mať sa rád“ v duchu Ježišových slov o láske k Bohu, blížnemu a sebe (porov. Lk 10,27).

Spomeňme si na svoje detstvo, pripomína Humphreys, do akej miery, ak vôbec sme pred svojimi rodičmi, učiteľmi, kňazmi, príbuznými alebo inými dôležitými dospelými mohli vyjadriť to, čo si naozaj myslíme a prežívame? Zmenilo sa niečo aj v našom neskoršom živote? Nezaujímá nás aj dnes viac to, čo by sme *mali*, čo *chcú* druhí počuť, než to, po čom túžime my? Nie je náš život istou hrou o našu povesť? Aké miesto má v tejto hre strach? Neprenasledujú nás neustále otázky, či to dopadne dobre, či nesklameme, ak nepodáme výkon, aký sa od nás očakáva, či si nás ešte

⁵ Porov. HUGHES, W. G.: *Boh prekvapení*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 48.

⁶ Porov. HUMPHREYS, T.: *Zrelý manažér*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2013, s. 11.

druhí vážia, či sme dost' silní? Takto sa *klúčovou pozíciou* stáva prispôsobovanie sa predstavám druhých. To, čo je však pre dospelého banalita, môže byť pre dieťa nesmierne dôležité.

Už od raného detstva zisťujeme, že ľudia okolo nás, ktorí majú v našom živote dôležité miesto, nie vždy s pochopením prijímajú niektoré stránky nášho *dynamickeho Ja*. Mnohé prejavy nášho Ja narazili na reakcie dospelých, ktoré skôr vyplývali z ich obranného správania, keď prejav dieťaťa u nich vyvolal pocit ohrozenia, neistoty alebo obavy zo zranenia. Dieťa vždy vyjadruje svoje túžby *spontánne*⁷, ale dospelý začne kalkulovať s tým, čo sa naučil že sa „má“, „nemá“, „smie“, „nesmie“, „môže“, čo takéto správanie vyvolá u druhých, ako sa na neho budú pozeráť, ako ho budú posudzovať, a tak sa jeho obrana preniesie na dieťa a potlačí kvality, ktoré vyvolali ohrozenie u dospelého.

Dieťa sa pri skúsenosti s kľúčovým zážitkom potom naučí, že prejavovať sa takým alebo onakým spôsobom sa nevypláca, pretože bude za to nejako sankcionované aj v budúcnosti. Aby sa vyhlo ďalším zraneniam, *potlačí* svoje prejavy, túžby, potreby, kvality, ktoré boli vystavené hrozbám a boli spojené so zranením a vyvinie si podvedomú kľúčovú *obrannú stratégiu*, ktorá ho má pred podobnými zraneniami v budúcnosti ochrániť. Deti sa tak naučia *skrývať* svoju tvorivosť pred druhými i pred sebou a osvoja si voči životu istý *postoj*:

Kľúčová skúsenosť → *Kľúčová pozícia a obrana* → *Postoj k životu*

Potom sa stáva, že niektoré prejavy nemáme problém vyjadriť, zatiaľ čo iné vyjadrujeme len s veľkými zábránami alebo vôbec. A vždy, keď sa objaví skúsenosť aktivujúca prejav, ktorý bol potlačený alebo vytesnený, rozozvučí sa *signál obrany* ako podvedomá spomienka na bolestnú skúsenosť s tým-ktorým prejavom. Tieto bolestné kľúčové skúsenosti z detstva alebo aj z dospievania si nesieme ďalej v podobe *emocionálnej záťaže*. Je to teda súhrn všetkých obáv, neistôt a pochybností, ktoré sme si o sebe osvojili, a ktoré potom prenášame do rôznych životných situácií, vzťahov, ale i do viery v Boha.⁸ Neraz sú príčinou aj nášho hrišneho konania.

1.3 SPYTOVANIE SVEDOMIA – Pozrieť sa na udalosti dňa:

„Vyžadovať od duše počet počínajúc od hodiny vstávania do prítomného spytovania, z hodiny na hodinu alebo z času na čas, a to najprv o myšlienkach, potom o slovách a nakoniec o skutkoch.“ (DC 43,4-5)

Čas, ktorý tu Ignác zdôrazňuje (z hodiny na hodinu), sa dá lepšie chápať v kontexte partnerskej lásky. Hlboký milujúci vzťah sa nedá zlúčiť ani len s jedným dňom či hodinou nevernosti. Zrada je popretím celej výlučnosti, akú láska predpokladá. Všetky naše myšlienky, pocity, pohnútky, radosti i strach smú znova vystúpiť na povrch a ohlásiť sa. Veľký problém môže byť v tom, že nie sme v stave prijať sami

⁷ Charakteristické prejavy dieťaťa sú napríklad: tvorivosť, motivácia, túžba po novom, zmysel pre dobrodružstvo, spontánnosť, zvedavosť, dôvera, nežnosť, spokojnosť, sloboda od predsudkov, nezávislosť od úspechu, radosť zo života, dobrá nálada, veľa energie, nadšenie učiť sa...

⁸ Porov. HUMPHREYS, T.: *Zrelý manažér*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2013, s. 29 – 30.

seba, pretože sa vyhýbame pravdivému pohľadu na svoju *skúsenosť* s hriechom či dobrom. Je to prirodzená obranná reakcia pred zahanbením a zlyhaním. Je to vlastne reakcia na isté pocitované *ohrozenie*. Prijatť však nie je to isté, čo súhlasitť.

Obrana sama osebe nie je zlá a môže nám aj dobre poslúžitť. V živote sa človek musí vedietť aj chrániť. Malé dieťa je ešte veľmi dôverčivé, ale postupne sa musí naučiť, že nemôže každému bezpodmienečne veriť, ináč sa ľahko stane obeťou podvodu alebo iného ohrozenia. Ochrana je tak našim spojencom, chráni naše jedinečné JA.

Problém nastáva, ak sa náš obranný mechanizmus vytvoril na pozadí *potlačenia našich prejavov*. Naše obavy, neistoty a pochybnosti sa začali prejavovať prostredníctvom mnohých obranných mechanizmov v závislosti od toho, čím si každý z nás prešiel, od jedinečných spôsobov, ktorými sa chránime pred ďalším zranením, ponížením, pokorovaním alebo znevažovaním našej osoby. Môžeme k nim zaradiť napríklad agresivitu, manipuláciu, pasivitu, žiarlivosť, súťaživosť, stresujúci životný štýl a závislosť od pozitívnej mienky druhých.⁹

Obranná reakcia je teda *zrkadlom* toho, čo je v nás skryté. Je to vlastne spôsob našej ochrany pred ďalším zranením toho, čo sme museli potlačiť, pretože sme za to boli nejakým spôsobom sankcionovaní. Prejavuje sa v našich reakciách, ktoré nás však nielen chránia, ale môžu aj *zraňovať druhých*.

V spytovaní svedomia teda ide o to, aby sme si uvedomili nielen naše zraňovanie druhých, prípadne seba, ale predovšetkým to, prečo sme takto konali, prečo sme boli agresívni, urážajúci, egoistickí alebo ľahostajní, pasívni... Potrebujeme sa sami seba pýtať: „Čo v nás záťažová udalosť, na ktorú sme reagovali (konflikt), vyvoláva a čoho sa dotkla?“

Spôsob našich reakcií môže byť rôzny. Rozlíšime len dve krajné pozície, ktoré sa týkajú *zamerania na Ja* a *zamerania sa na Ty*:

- V prvom prípade hovoríme o *intrapersonálnej obrannej stratégii*, ktorá sa zameriava na nás a stáva sa hrozbou pre nás samých. Stratégiou tejto obrany je *prestaa sa o seba starať* alebo *potlačiť pocity skôr*, než to urobí niekto iný. Tento typ obrany nás pripravuje aj na šok z odmietnutia druhých. Je to akýsi pancier, ktorým sa chránime, aby sme prežili v sociálnom systéme, zahaľujeme ním to, čoho vyjavenie by nás mohlo ohroziť.
- Opačnou je stratégia ochrany smerujúcej von voči druhým a je sprevádzaná viac *agresivitou* a *ohrozovaním* druhých. Vychádza z kľúčovej pozície, ktorá spúšťa obranu vždy, keď sa objaví skutočná alebo predpokladaná hrozba. Môže sa prejavitť v *manipulácii*, v *zастrašovaní*, *prejavoch hnevu* a pod., aby druhí od nás nepožadovali veci, ktoré vnímame ako tie, ktoré nás ohrozujú. Týmto pochopiteľne vyvolávame obrannú reakciu zo strany druhých, čím sa roztáča *temný kruh* ochranného správania vyúsťujúceho do neustálych konfliktov.¹⁰

Už zrejme tušíme, že v takýchto situáciách, s ktorými viac-menej máme skúsenosť všetci, nám len apel na morálku pomôže málo. Možno ním dokážeme potlačiť niektoré prejavy a dokonca si vypestovať zvyk nekonať zraňujúco, ale zdá sa, že to

⁹ HUMPHREYS, T.: *Zrelý manažér*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2013, s. 40.

¹⁰ Porov. HUMPHREYS, T.: *Zrelý manažér*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2013, s. 46 – 52.

funguje len pri menších veciach. Duchovní otcovia často hovorili o tom, že každý človek má len jednu alebo pár vážnych chýb (hriechov), ktoré sú akýmiśi základom našich nezriadených náklonností a prejavujú sa aj v menších pochybeniach. Ak by sme dokázali odstrániť tieto hlavné chyby, ktoré nás najviac zaťažujú, veľmi by sme na duchovnej ceste pokročili. Nuž či to je pravda alebo nie, sa dá ťažko overiť, ale je pravdou, že mnohé naše reakcie sa akosi zlievajú do špecifických (obranných) reakcií na určité podnety a prejavujú sa v určitých situáciách viac než v iných. Tak môže mať niekto problém s neustálym kritizovaním, no druhý môže mať problém vôbec povedať svoj názor, aj keď by bola pravda na jeho strane. Niektorí sa správa agresívne, zatiaľ čo druhý nie je schopný na agresívne správanie adekvátne zareagovať, hoci vnútorne ho to veľmi hnevá...

Herbert Alphonso hovorí, že „neprijatie“ našej skúsenosti je pre mnohých zásadnou prekážkou v skutočnom ľudskom a duchovnom raste, či už ide o niečo *zlé*, kedy sa začneme utápať sebaľútosťou („Ja som chudák! Nikto mi nerozumie!...“), alebo sa obrníme sebaospravedlňovaním („Tak im treba, nemali ma dráždiť! Ja chcem len dobre!“), prípadne na druhej strane aj o to, čo je *dobré*, keď paradoxne začneme mať zlý pocit z toho, že máme dobrý pocit, že sme vykonali niečo dobré.¹¹ Ak nedokážeme zdravo oceniť seba, ťažko dokážeme oceniť druhých.

1.4 LÚTOSŤ – Položiť deň pred Boha:

„Prosiť Boha, nášho Pána, o odpustenie chyby.“ (DC 43,6)

Z toho, čo bolo povedané, je zrejmé, že ak spytovanie vnímame ako zranenie Božej lásky, nie ako snahu vyčistiť si svoj trestný register. Žiadame o odpustenie Boha, ktorý je v každom hriechu „zabúdaný“. Boh nás prijíma takých, akí sme a predsa nesúhlasí s mnohými vecami v našom živote. To však neumenšuje jeho lásku k nám. Ignác často plakal, keď sa konfrontoval so svojou hriechnosťou. Dokonca slzy v tejto súvislosti považoval za milosť a dar (porov. DC 55,4). V našej kultúre je to dosť cudzie, zvlášť u mužov. Ak niekto existenciálne neprežil hĺbku a hodnotu dôverného vzťahu s Bohom, takéto správanie môže považovať prinajmenšom za čudáctvo.

Lútosť nad zranenou láskou nás motivuje k úsiliu o renesanciu nášho vzťahu k Bohu. Dôležité však je nielen prosiť Boha o odpustenie, ale aj odpustiť sebe. To súvisí s duchovným rastom. Uzdravenie sa začína od odpustenia sebe samému, že som „práve taký“. Ideálom je, aby lútosť bola motivovaná láskou, a nie strachom, zahanbením zo zlyhania, či skrytým hnevom.

1.5 PREDSAVZATIE – Pozrieť sa na možnosti v budúcnosti:

„Zaumieniť si, že sa s jeho pomocou polepšíme.“ (DC 43,7)

Predsavzatie je prirodzenou reakciou na odhalenie chyby, či zlyhania. Nejde o to, aby sme si dávali nereálne predsavzatia. V teologickom kontexte je dôležité si uvedomiť, že sme príliš slabí, aby sme prekonali svoj hriech sami. Citové vyhlásenie: „Už to „nikdy“ neurobím!“ ani tak nemusí byť prejavom silnej vôle, ako prejavom neprijatia svojej slabosti.

¹¹ Porov. ALPHONSO, H.: *Osobní povolání*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 42 – 43.

Už túžba vo všetkom nachádzať Boha a všetko zameriavať k nemu je znakom, že sa nás dotkol a vedie nás k sebe. Posilňovanie vedomia, že sme neustále v Božej prítomnosti, nás nemôže nechať „stáť“ v duchovnom živote. Nesmieme byť netrpezliví, ako to zdôrazňuje Ján z Kríža. Takýto ľudia nie sú nikdy *spokojní*, pretože v duchovnosti sa neuspokoja s tým, čo im Boh dá, ale sa riadia vlastnými predstavami o tom, ako by to malo byť.¹²

Taktiež je dôležité nesústreďovať sa len na hriech, ale najmä na analýzu *okolností*, ktoré nás k hriechu vedú. Zápas s hriechom musí byť prenesený na tú chvíľu, v ktorej sa v nás prebúdza žiadostivosť. Musíme počítať aj s našimi slabosťami a nepodceňovať ich. Predsavzatie zmeny je preto neoddeliteľné od vyhýbania sa okolnostiam.¹³

z Partikulárne spytovanie svedomia

Okrem *všeobecnej spytovania svedomia* Ignác v duchovných cvičeniach predkladá aj tzv. *partikulárne spytovanie svedomia* (DC 24 n.). V španielčine *particular* často znamená osobu ako jedinečného, neopakovateľného človeka. Osobitné spytovanie svedomia, zvlášť, čo sa týka metódy, už bolo známe starovekým pytagorejcom. U Ignáca sa zrodilo z jeho osobnej duchovnej skúsenosti najmä v Manrese.¹⁴

Direktórium k Duchovným cvičeniam uvádza, že „*toto spytovanie bolo napísané pre pokročilejších v duchovnom živote, ktorí sa iných vážnejších hriechoch chránia.*“ (DE 486) V tejto forme spytovania ide Ignácovi o snahu odstrániť konkrétnu chybu, hriech, ktoré sa častejšie opakujú, ktoré vnímame ako náš najväčší problém, prípadne rozvíjať nejakú čnosť. Osobitné spytovanie sa týka niečoho, čo je vlastné len nám. Čo je pre nás špecifické, jedinečné. Preto by malo byť začlenené do nášho jedinečného, osobného povolania. Určitá chyba, problém, ktorú sme si vybrali je potom vnímaná práve z aspektu nášho povolania. Teda nejde o štatistiku priestupku, ale hlavne o to, či sme v tom, ktorom čase ostali verní svojmu povolaniu. Aký postoj sme v konkrétnych situáciách zaujali.

Toto spytovanie je špecifické tým, že mu venujeme pozornosť počas celého dňa. Tým si neustále pripomíname prítomnosť Boha v našom živote. To nás disponuje prežívať prítomnosť Boha aj vo všedných situáciách dňa, problémoch, rozhovoroch, konaní a pod. Preto pri tejto forme spytovania nečakáme až na večer, ale si pripomíname prítomnosť Boha v každej situácii, zvlášť, keď si uvedomíme, že sme v sledovanom probléme zlyhali a tak súčasne prosíme v duchu o odpustenie (porov. DC 27,2).

Tento spôsob spytovanie svedomia sa podľa Ignáca vykonáva minimálne v troch „časoch“:

- *ráno*: zaumieniť si, že sa budem chrániť chyby alebo hriechu, v ktorej sa chcem polepšiť.
- *po obede*: preberám hodinu za hodinou... od rána až po terajšiu chvíľu.

¹² Porov. JAN OD KŘÍŽE, sv.: *Temná noc* (I.,3,1). Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 47.

¹³ Porov. AUGUSTYN, J.: *Štvrťhodina úprimnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 80 – 81.

¹⁴ Porov. KRÓLIKOWSKI, W.: *Dynamika Duchovných cvičení svätého Ignáca z Loyoly*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 21.

- večer: preberám hodinu po hodine od obeda až po večer.

Ignác ešte odporúča, aby sme si značili previnenia a úspechy do denníka, a potom porovnávali deň s dňom, týždeň s týždňom, mesiac s mesiacom.

Tento spôsob spytovania svedomia však nemusí vyhovovať každému. Zvlášť ľudia, ktorí sú citlivejší vo svedomí, môžu pri neúspechu prepadávať rastúcim pocitom viny, prípadne škrupuliam, čo ich môže pripraviť o vnútornú slobodu a pohodu. Dôležité je uvedomiť si, že v tomto spytovaní svedomia nejde o žiadne „duchovné účtovníctvo.“ To jednoducho nefunguje. Zmienka o partikulárnom spytovaní svedomia často vyvolá predstavu všeobecne neplodných snáh z ranných štádií duchovného výcviku.¹⁵ V duchovnom živote nestačí pridržať sa formy a očakávať automatický úspech. S niektorými problémami môžeme zápasit' celý život, napriek našej snahe ich odstrániť. Tento vnútorný zápas s nami samými však, napriek zdanlivému neúspechu, môže byť cestou duchovného dozrievania. Je to o oveľa hlbšom rozmere spirituality, ktorá sa nedá zredukovať na akúsi duchovnú matematiku. Skúsenosti mnohých v duchovnom živote poukazujú na to, že tento spôsob nie je až taký jednoduchý, ako navonok vyzerá. Chce to cvičenie, za predpokladu, že táto forma nám skutočne vyhovuje. Nesmieme zabúdať, že ciest k Bohu a spôsobov modlitby je toľko, koľko je ľudí.

Záver

Je dobré si uvedomiť, že už samotný proces sebapoznania vedie k postupnému uzdravovaniu. Spoznávanie vlastného JA je zaiste nie ľahký, nie jednorazový a nie jednoduchý proces. Nejde o to, zbaviť sa obrany, tú potrebujeme, ale ide o to, aby sme takpovediac dostali na svetlo to, čo bolo ukryté. Aby sme prešli od kľúčovej obrannej pozícii k jej príčine. Je to cesta, na ktorej možno budeme mať chuť častokrát sa vracaať späť do svojich úkrytov. Avšak odvaha vyjsť von je nielen prvým, ale aj kľúčovým krokom k uzdraveniu, na ktoré nie sme sami. Keď to dokážeme, nesprávne obranné správanie bude slabnúť až nakoniec zanikne. Rovnako, ako biblický Adam musel vyjsť zo svojho úkrytu, aby počul slová nádeje, ktoré sa neskôr naplnili v Ježišom vykúpení, aj my musíme nájsť odvahu hľadať pravdu o nás samých pred milujúcim Bohom. To za nás Boh urobiť nemôže. Avšak podobne, ako v podobenstve o márnotrattnom synovi, aj náš Otec trpezlivo čaká, aby sa dotkol našich rán. Potom v jeho prítomnosti a v kontemplácii jeho bezpodmienečnej lásky môžeme zmeniť svoj pohľad na seba a naňho, čo zanechá odozvu aj na našich vzťahoch k našim blízkym. Chce to však čas, buďme trpezliví.

BIBLIOGRAFIA:

- ALPHONSO, H.: *Osobní povolání*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1994. ISBN 80-85527-58-8
- AUGUSTYN, J.: *Štvrthodina úprimnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. ISBN 80-7141-223-6
- Directorium in Exercitia spiritualia*. Český Těšín : Exerciční dům v Českém Těšíně, 1996.
- FRIELINGSDORE, K.: *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995. ISBN 80-85527-94-4

¹⁵ Porov. ALPHONSO, H.: *Osobní povolání*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 46.

- HUGHES, G. W.: *Boh prekvapení*. Trnava : Dobrá kniha, 2006. ISBN 80-7141-511-1
- HUMPHREYS, T.: *Zrelý manažér. Riadenie zvnútra von*. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2013. ISBN 978-80-8135-028-3
- IGNÁC Z LOYOLY, sv.: *Duchovné cvičenia – exercície*. Trnava : Dobrá kniha, 1995. ISBN 80-7141-078-0
- JAN OD KRÍŽE, sv.: *Temná noc (I.,3,1)*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995. ISBN 80-7192-055-X
- KRÓLIKOWSKI, W.: *Dynamika Duchovných cvičení svätého Ignáca z Loyoly*. Trnava : Dobrá kniha, 2010. ISBN 978-80-7141-705-7
- LAMBERT, W.: *Modlitba a život. Modlitba v ignaciánskej spiritualite*. Trnava : Dobrá kniha, 2004. ISBN 80-7141-391-7

Rodina ako základný činiteľ výchovy

Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD.
Katedra historických vied

Abstract: *Child rearing has become a widely discussed topic in recent years. When it comes to personality development, the process of child rearing involves several components. This paper focuses on family that, alongside school, the Church and the mass media plays the most important role in terms of formation. What we have observed in recent years, however, is the fact that the position of family in many countries varies and faces a lot of challenges. The rights of families are being ignored by many institutions. The Church fully and openly safeguards the rights of families against unjustified interference from society and state. Through the grace of the sacraments parents were endowed with responsibility but also with a great privilege to evangelise their children.*

Keywords: *Institution. Church. Family. Child.*

Téma rodiny patrí v súčasnosti k veľmi diskutovaným témam. Zaoberajú sa ňou politici, sociológovia, psychológovia, pedagógovia, cirkev. Rodina vzniká z manželského spojenia, ktoré Druhý vatikánsky koncil kvalifikuje ako „zväzok“, v ktorom muž a žena „vzájomne sa dávajú a prijímajú“.

Rodina má nezastupiteľné miesto pri výchove a formovaní jedinca. Rodičia sú prví a hlavní vychovávateľia vlastných detí a majú na tomto poli základnú kompetenciu: sú vychovávateľmi, pretože sú rodičmi. Svoje výchovné poslanie vykonávajú súčasne s inými osobami a ustanovizňami, ako sú Cirkev a štát.

Rodina môže byť zdrojom šťastia a spokojnosti alebo naopak, veľkého utrpenia. Mnoho detí i dospelých zisťuje, že najúčinnejšiu fyzickú, duševnú, sociálnu, morálnu a citovú podporu dostávajú práve od rodiny. Žiaľ, je však aj veľa tých, ktorí pre nezdravé vzťahy v rodine prežívajú len bolesť a úzkosť. Z toho môžeme usúdiť, že rodiny sú všelijaké – šťastné, nešťastné, usporiadané i rozhárané.

V Liste pápeža Jána Pavla II. rodinám môžeme nájsť aj tieto myšlienky týkajúce sa spomínanej témy. Rodina sa vždy pokladala za prvé a základné vyjadrenie spoločenskej povahy človeka. Vo svojom podstatnom jadre sa tento názor nezmenil ani dnes. V súčasnosti sa však viacej vyzdvihuje to, koľko z osobného prínosu v rodine, ktorá tvorí najmenšie a najzákladnejšie ľudské spoločenstvo, pochádza od muža alebo od ženy. Rodina je naozaj spoločenstvom jednotlivých osôb, pre ktoré vlastný spôsob bytia a žitia pospolu je ich osobným spoločenstvom: *communio personarum*.

Kto sa rozhodne a uzavrie manželstvo a má deti, nesie za svoje rozhodnutie plnú zodpovednosť. Zodpovednosť, prekážky i sklamania sú vyvážené šťastnými a radosť-

nými chvíľami, ktoré manželský a rodinný život prináša. Rodina je historicky determinovaná. Možno ju definovať aj ako neformálnu sociálnu skupinu konkrétneho národa, ktorému zabezpečuje kontinuitu ľudského rodu a výchovu dorastajúcej generácie. Rodina je dynamický systém usilujúci sa o aktívnu rovnováhu. Medzi jeho hlavné znaky patrí vzájomná prepojenosť každého s každým a komunikačno – interaktívne ovplyvňovanie.¹

Rodina plní dôležité úlohy vyplývajúce z potrieb dieťaťa aj dospelého. Reprezentované sú základnými funkciami rodiny:

- biologicko – reprodukčná funkcia
- výchovná a socializačná funkcia
- emocionálna funkcia
- ekonomicko - zabezpečovacia funkcia
- ochranná funkcia
- odpočinková a regeneračná funkcia.

Treba si uvedomiť, že dieťa je formované celým životom rodiny. Pôsobí naň rodinné prostredie, činnosť členov rodiny, vzájomné vzťahy v rodine i celá rodinná atmosféra. Rodičia by nikdy nemali strácať zo zretela, že svojím správaním v rodine poskytujú svojim deťom prvé a najdôležitejšie vzory, ktoré si deti postupne osvojujú a neskôr ich prenášajú do svojich partnerských vzťahov.

Čoraz viac by sme si mali uvedomovať, že rodina nie je inštitúciou na uspokojenie individuálnych potrieb, treba v nej cítiť ochotu partnerov obetovať sa v prospech rodiny. Manželstvo je jedno z najťažších úloh dvoch rovnoprávných partnerov, na ktoré sa treba vopred nielen dobre pripraviť, ale ho sústavne zveľaďovať, pestovať a rozvíjať. Aby bolo stále viac šťastných detí, šťastných rodičov, aby nám nestúpala rozvodovosť a počet sirôt žijúcich rodičov, delikvencia detí a kriminalita mládeže, aby nenarastal zlý zdravotný stav celých rodín.

Z nášho života pomaly mizne to „spolu“. Naopak stávame sa osamelými bežcami, ktorí sa starajú len o seba a na ostatných nemajú čas. Mnohí z nás žijú v zajatí hesla: Čas sú peniaze. Verných rodinnej klasike ubúda. V úsilí zvyšovať svoju životnú úroveň a získať úspechy, podliehame zhonu akoby netušiac, že zameškávame čas najvzácnejší. Nechávame si unikať príležitosť žiť plnohodnotný rodinný život. Zabúdame, že chvíle s partnerom a deťmi nevyvážia žiadne peniaze ani úspech. Peniaze sa dajú nahradiť peniazmi, ale zameškanú lásku, zameškané radosti nemožno dohoniť ani ničím nahradiť.

Samozrejme, že dieťa sa zabaví aj samo, otázne však je ako. Ak mu neporadia rodičia, poradia kamaráti a to sa nám v konečnom dôsledku nemusí páčiť. Dnešné deti nelákajú popoludnia prežité s nosom zaboreným v dobrodružnej knihe, ani lop-ta či šantenie na trávniku. Radšej idú do ulíc. Vyhľadávajú kontakt, ktorý im chýba u rodičov. Skúsme teda na chvíľu odložiť „neodkladné“ pracovné povinnosti a zahrať sa s deťmi, zísť so synom na futbal alebo trebárs si pohovoriť s dcérou o prvej láske. Venujme deťom náš záujem. Aj v neutíchajúcom pracovnom kolotoči si čas na svoje dieťa jednoducho musíme nájsť. Musí vedieť, že doma sa môže vyžalovať, priznať

¹ ZÁVODNÁ, V.: *Pedagogika v ošetrovatelstve*. Martin: Osveta, 2002, s. 74.

všetky omyly a prešľapy a vždy nájde porozumenie a azda aj riešenie svojich problémov. Nezabúdajme, čo znamená byť rodinou. Sú to predovšetkým spoločné povinnosti a radosti. Teda to, čomu sa hovorí spolužitie.

Pri posudzovaní rodiny sa hodnotia rôzne ukazovatele, ktoré pomáhajú posúdiť funkčnosť rodiny. K ním patrí vek, vzdelanie, rodinný stav rodičov, súdržnosť, zloženie, zdravotný stav členov a iné.

Najväčší význam sa pripisuje výchovnému záujmu rodičov o deti. Podľa týchto kritérií sa rodiny delia na:

1. funkčné – patrí sem väčšina rodín; v nich je zabezpečený uspokojivý vývin dieťaťa;
2. problémové – vyskytujú sa v nich vážnejšie poruchy niektorých funkcií, ale zdravotný vývin dieťaťa nie je ohrozený. Rodina je schopná riešiť problémy vlastnými silami. Môže to byť napríklad rodina s viacerými deťmi, po rozvoде atď.;
3. dysfunkčné – funkcia rodiny je narušená, vývin dieťaťa je ohrozený. Rodina nie je schopná zvládnuť problémy. Zväčša ide o rodiny s jedným alebo oboma rodičmi alkoholikmi, rodinu po rozvrate, povrchný záujem o dieťa, veľmi nízky príjem, preplnený byt a pod.;
4. afunkčná – rodina stratila svoju funkciu voči dieťaťu, neplní svoj cieľ a dieťa ohrozuje. Riešenie, ktoré zabezpečí vývin a výchovu dieťaťa, treba hľadať mimo rodiny.²

Rodina je prirodzenou základnou zložkou spoločnosti. Kým dobre funguje, je tým najprirodzenejším prostredím k naplneniu životne dôležitých potrieb dieťaťa. Rodičia majú právo i povinnosť vychovávať svoje dieťa. V tom sú nezastupiteľní. Celodenná starostlivosť verejných výchovných inštitúcií – i keď v nich pracuje odborne vyškolený personál, nemôže nahradiť starostlivosť rodičov. Ten, kto sa stará o dieťa z lásky, vykonáva lepšiu prácu, ako ten, kto pracuje pre peniaze. Spoločenské usporiadanie by sa malo usilovať o to, aby uľahčilo plnú rodičovskú starostlivosť.

V tomto doterajšom náčrte hlavných výchovných podmienok a skutočností sú láska a jej tváre hnacou a tvárnou silou všetkého konania človeka. Veľmi pekne to opísal aj neznámy autor v tomto úryvku básni:

*„ Ak dieťa žije v ovzduší ustavičnej kritiky,
bude v celom živote odsudzovať druhých.
Ak dieťa žije v ovzduší nevraživosti,
naučí sa nenávidieť.
Ak žije dieťa v ovzduší výsmechu,
bude pociťovať neistotu voči všetkým.
Ak žije dieťa v ovzduší výčitiek,
bude ho stále zrážať pocit viny.
Ak žije dieťa v ovzduší znášanlivosti,
učí sa byť trpezlivé.
Ak žije dieťa v ovzduší priamosti,*

² ŠUTOVEC, J. a kolektív.: *Psychológia a pedagogika*. Martin: Osveta, 1994, s. 238.

*bude mať cit pre spravodlivosť.
Ak žije dieťa v ovzduší bezpečia,
bude v budúcnosti dôverovať druhým.
Ak žije dieťa v ovzduší oceňovania,
bude vedieť kladne hodnotiť druhých.
Ak žije dieťa v ovzduší priateľstva a lásky,
bude nachádzať lásku všade vo svete a bude ju samo vedieť prejavovať.“*

Nie každý si robí starosti s tým, že verejná starostlivosť o dieťa škodí spoločnosti. Masové prenechávanie zodpovednosti za výchovu detí ľuďom mimo rodiny predstavuje konečné víťazstvo priemyselnej revolúcie - „industrializáciu rodiny“. Keď začínajú deti chodiť do škôlky, majú deti zverené do dennej starostlivosti síce často náskok pred svojimi doma vychovávanými vrstovníkmi v takých veciach, ako je znalosť abecedy. Ale je to k niečomu dobré? Čo dieťa chce, naliehavo potrebuje, nie je výuka, ale láska a neunáhlená pozornosť rodičov. Nemožno dúfať, že lásku poskytnú inštitúcie.³

Keď Cirkev slávila v roku 1994 Medzinárodný rok rodiny v roku 1994 bol príležitosťou danou nám Prozreteľnosťou na nové pastoračné úsilie a obnovu. V tomto nadšení pokračovať stále. Cirkev nemôže mlčať. Cirkev s radosťou, odvahou má oznamovať, že Pán je prítomný v rodine. Nová evanjelizácia, ktorú tento svet tak veľmi potrebuje, prechádza cez rodiny, spoločenstvá života a lásky, privilegované miesta stretnutia s Pánom. Rodina je centrom a srdcom tejto „civilizácie lásky“, ktorú Svätý Otec v Liste rodinám kladie tak oprávnenne do protikladu k civilizácii smutnej „voľnej lásky“ /List rodinám, 13, 14/. Preto majú byť rodičia evanjelizátormi svojich detí, a to vo všetkých oblastiach, osobitne však v delikátnej oblasti sexuality.⁴

V súčasnosti musíme konštatovať, že postavenie mnohých rodín v rôznych štátoch je spojené s viacerými problémami, často je doslova kritické. Inštitúcie a akony svojvoľne prehládajú nezrušiteľné práva rodiny, a robia tak dokonca i ľudia a spoločnosť. Tá často, namiesto toho, aby slúžila rodine, vystupuje proti jej hodnotám a základným potrebám.

Cirkev otvorene a dôrazne chráni práva rodiny proti neprípustným, opovážlivým zásahom spoločnosti a štátu. Synodálni otcovia medzi iným výslovne vymenovali práva rodiny. Rodiny sú úžasnými učiteľmi. Učia nás, že najväčšie hodnoty sa nedajú vyčíslieť v peniazoch. Upozorňujú nás, že úspech nie je meraný tým, čo dostaneme, ale čo dáme. V tomto storočí virtuálnej reality, automatických sčítacích zariadení hlasov a mediálnych senzácií nám rodiny pomáhajú rozoznať našu základnú ľudskosť. Zároveň potláčajú cynický názor, že ľudia sú len o niečo viac ako súbor vymeniteľných častí.

Ak chceme znovu vybudovať rodinu, musíme sa dlho a dôkladne zamyslieť nad vládou politikou, ktorá nesmie podkopávať naše rodiny a súčasne zničiť i našu vieru v demokratické inštitúcie. To znamená, mať školy, verejné i súkromné, ktoré sa nebudú obávať učiť vedľa intelektuálnej pravdy i pravdu morálnu. Hovorí sa, že by

3 PŠENIČKA, O.: *Trblietanie dotyku*. Prešov : JAS 1997, s. 91.

4 SCHERREROVCI, CaB.: *O radosných tajomstvách života*. Bratislava : Alfa konti, 1997, s.73 - 74.

sme mali dať do každej triedy počítač. Ale ešte lepšie by bolo dať do každej triedy rodičov. A ešte lepšie by bolo vrátiť disciplínu a zodpovednosť do tried, kam patrí.⁵

V rebríčkoch najdôležitejších hodnôt rodina zaberá vždy spolu so zdravím primárne miesto. Zdá sa, že u ľudí mladšej a strednej generácie sa hodnota rodiny spája zároveň s vysokými preferenciami ďalších hodnôt, napr. práce, priateľstva. Naproti tomu so zvyšujúcim sa vekom zostáva síce rodina stabilne vysoko hodnotená, ale preferencie ostatných hodnôt sa postupne či až prudko znižujú.

V prípade rodiny vstupujú do hry ešte ďalšie skutočnosti. S istou dávkou zjednodušenia môžeme určiť prinajmenšom päť všeobecných charakteristík či sociálnych znakov rodiny, ktoré objektívne, vonkajškovo ovplyvňujú jej vysoké hodnotové preferencie. Sú to univerzalita, tradicionalita, konzervativizmus, sakrálnosť a azylovosť.⁶ Vplyv výchovy na vývin osobnosti je realita, ktorú už dnes nikto nespochybňuje. Organizovaná vzdelávacia aktivita je rozhodujúca pre rozvoj osobnosti všetkých kognitívnych funkcií dieťaťa. Bez nej by nebol možný rozvoj osobnosti ani napredovanie spoločnosti.

Výchova sa objasňovala a objasňuje z rozličných hľadísk. Starší autori charakterizovali a definovali výchovu ako vplyv generácií dospelých na osoby nezrelé pre spoločenský život, ako odovzdávanie a prenášanie skúseností. Vychovávať znamená pôsobiť do vnútra dieťaťa, aby v ňom bola vyvolaná žiaduca odozva jeho schopností a vlôh po stránke intelektuálnej, citovej i sociálnej, ktoré sa majú pod vedením vychovávateľa harmonicky rozvíjať a dopomáhať dieťaťu k dosiahnutiu životného cieľa. Tým sa výchova podstatne odlišuje od drezúry, lebo táto sa obmedzuje len na vonkajšie pôsobenie, na zmyslové reflexy.⁷ *„Rodinná výchova sa má v tomto smere zakladať na dvoch pravdách: prvá je, že človek je povoláný k životu v pravde a láske. Druhá hovorí, že človek uskutočňuje seba samého nezištným sebadarovaním. Platí to tak pre vychovávateľa, ako i pre toho, kto je vychovávaný.“*⁸

Výsledky výchovy sú závislé nielen od vychovávaného a od prostredia, v ktorom vychovávaný jedinec žije, ale taktiež na určitých prostriedkoch, ktoré vychovávateľ používa, aby dosiahol čo najlepšie výchovné a vzdelávacie ciele. Všeobecné výchovacie prostriedky, ktoré má po ruke vychovávateľ sa dajú zhrnúť do dvoch: *slovo a čin*. Slovo sa uplatňuje menovite ako rozkaz, napomenutie, poučenie. Čin sa uplatňuje zvlášť ako návyk, príklad, odmena a trest. Iné prostriedky výchovy sa vzťahujú k výchove telesnej a k výchove duševnej.⁹

Slovenská republika prechádza zásadnými spoločenskými zmenami. Usilujeme sa o novú spoločnosť, ktorá má byť demokratická, pluralitná, s trhovou ekonomikou, ktorá má záujem o dôstojný život človeka. Z nových hľadísk tak nastoluje otázku človeka, jeho existencie, duchovného rozvoja.

5 LES, J.: Rodina na prahu 21. storočia. In: *Rodina a škola*, 1997, ročník VL, č. 8, s. 15.

6 GURAŇ, P.: *Hodnotový svet rodiny na Slovenku*. Bratislava : Stála konferencia slovenskej inteligencie Slovakia plus, 1993, s. 93

7 TOMÁŠEK, F.: *Pedagogika. Úvod do pedagogickej praxe pro vychovatele a rodiče*. Brno : Nibowaka, 1992, s. 11.

8 TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : GTF PU, 2018, s. 198.

9 TOMÁŠEK, F.: *Pedagogika. Úvod do pedagogickej praxe pro vychovatele a rodiče*. Brno : Nibowaka, 1992, s. 111.

V tejto súvislosti si kladieme i otázky, aká má byť výchova konkrétneho človeka, čo má byť jej podstatou, aké si má dávať ciele. Človek nie je nič samozrejmé. Človek je otázka, na ktorú si ľahko neodpovieme. Ani filozofia nám nepovie posledné slovo, necháva dvere otvorené. Človek je bytosť, uzatvorená ako idividuum a osoba sociálna. Človek sa vychováva, formuje, tvorí.¹⁰

Medzi základné výchovné činitele rozvoja osobnosti patria:

1. škola
2. rodina
3. Cirkve
4. detské a mládežnícke organizácie
5. sociálne skupiny (rovesnícke)
6. masmédiá

Rodina vo výchovnom vzťahu by mala ponúkať a akceptovať to, že:

1. Výchova by mala byť v prvom rade výrazom a prejavom prijatia, akceptácie, konania pre dobro a v prospech vychovávaného.
2. Výchova, podobne ako mnoho iných vzťahov v našom živote, ak má byť úspešná, sa nutne musí stať, a keď treba i zmeniť na lásku bez podmienok.
3. Jasné výchovné ciele rodičov, zrozumiteľné a prijateľné „pravidlá hry“ aj pre dieťa a priateľský spôsob ich uplatňovania, realizácie sú cestou k jeho srdcu.
4. Základom výchovy je sociálne učenie, schopnosť pozorovať, napodobňovať, identifikovať sa so svojím vzorom, cvik a posilňovanie.
5. Rodina ako celok potrebuje orientáciu na zmysel. V zdravej rodine by mal mať každý člen zmysluplnú úlohu.

Korene výchovných problémov možno nájsť vo viacerých zdrojoch: perfekcionizmus alebo naopak ľahostajnosť rodičov, jednostrannosť, neprímeranosť výchovných nástrojov a postupov k veku dieťaťa, zanedbávanie, preťažovanie...¹¹

V časopise *Don Bosco dnes* na strane 18, 2/1988 sa v článku od Bruna Ferrera uvádza niekoľko praktických odporúčaní o konkretizácii cieľov výchovy v rodine:

- pomáhajme deťom dôverovať sebe samým
- naučme deti úcte a počestnosti
- zverujme deťom rozličné úlohy
- naplňme ich nadšením
- vychovávajme deti k citlivosti a súcitnosti
- odolávajme spoločne ťažkostiam a neúspechu
- učme deti umeniu vyjednávať
- povzbudzujme deti k tvorivosti
- smejme sa s nimi (ale nie im, nikdy z nich...)
- sprevádzajme deti na ceste nádeje.

¹⁰ ČERNOTOVÁ, M. a KOLEKTÍV.: *Kapitoly z pedagogiky pre študentov učiteľstva*. FF PU v Prešove, 1997, s. 62.

¹¹ POTOČÁROVÁ, M.: Čo ovplyvňuje úspešnú výchovu v rodine. In: *Rodina a škola*, 1999, ročník 47, č.3, s. 10.

Každá rodina pri výchove uplatňuje určitý výchovný štýl. Tieto výchovne štýly sú charakterizované ako „presadzovanie relatívne stabilných spôsobov pôsobenia vychovávateľa na vychovávaného. V rodinnej výchove môžeme pozorovať viaceré štýly výchovy.

1. Autoritatívny rodičovský štýl výchovy:

Vyžaduje od dieťaťa, aby sa správalo rozumne a spoločensky na úrovni zodpovedajúcej jeho veku a schopnostiam. Vrelý, starostlivý, je zvedavý na názory a city dieťaťa. Rodičovské rozhodnutia sú deťom zdôvodnené.

Správanie dieťaťa:

Nezávisle, sebakpresadzujúce, kamarátske voči vrstovníkom, uspokojené, usilujúce sa o čo najlepší výkon, úspešné.

2. Autoritársky rodičovský štýl výchovy:

Presadzuje moc, chýba obojstranná komunikácia. Stanovuje absolútne nároky. Vyžaduje poslušnosť, úctu k autorite, k tradícii a tvrdú prácu.

Správanie dieťaťa:

Sklon k sociálnej izolácii, chýba spontánnosť. Dievčatá bývajú závislé a bez snahy o dobrý výkon, chlapci mávajú sklom k agresivite voči vrstovníkom.

3. Zhovievavý rodičovský štýl výchovy:

Od dieťaťa žiada málo. Prijímajúci, reagujúci a orientovaný na dieťa.

Správanie dieťaťa:

S prevládajúcim pozitívnym a živým citovým ladením, avšak nezrelé, neovláda svoje impulzy, chýba primeraná spoločenská zodpovednosť a nedokáže sa spoliehať sám na seba. Sklon k agresivite.

4. Zanedbávajúci rodičovský štýl výchovy:

Príliš zaneprázdnený, nezúčastnený na živote detí, bez záujmu o to, čím sa zaoberajú. Vyhyba sa obojstrannej komunikácii a málo si všima názory a city detí.

Správanie dieťaťa:

Sklon k náladovosti, nesústredenosť. Neovládajú svoje city a impulzy. Nezáujma ich školské vyučovanie. Často chodia za školu a majú sklom k užívaniu drog.¹²

Ak hovoríme o rodine ako výchovnom činiteľovi, nesmieme zabúdať ani na kresťanskú výchovu a výchovu k viere. Milosťou sviatosti manželstva rodičia dostali zodpovednosť a výsadu evanjelizovať svoje deti. Už od prvých rokov života ich majú uvádzať do tajomstiev viery, lebo sú svojim deťom „prvými hlásateľmi“. Majú ich od najútlejšieho detstva zapájať do života Cirkvi. Spôsoby života v rodine môžu pestovať citové postoje, ktoré po celý život zostávajú pravými predpokladmi a oporami živej viery.¹³

¹² FONTANA, D.: *Psychologie ve školní praxi*. Praha: Portál, 1997, s. 23.

¹³ *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1999, s. 542.

S rastom a dospieváním dieťaťa rodič stráca svoje pozície, no v životnej dynamike vzťah rodiča a dieťaťa obvyčajne pretrváva ako jeden z najtrvalejších a najsilnejších. Preto i pubescent, či adolescent si do školy prináša predovšetkým určitý model života zo svojho rodinného sociálneho prostredia. Čím bohatšie vybavenie dieťa v rodine získalo (nie materiálne, ale duševné), tým je i konfrontácia so školou, s učiteľmi jednoduchšia.

Dobrá výchova je tým najcennejším a najhodnotnejším venom, ktoré môžu rodičia dieťaťu dať. Šťastný je ten človek, ktorého rodičia naučili milovať iných ľudí. Tým ho ušetrili mnohých negatívnych citov – pomsty, závidi, nenávisti, lakomstva a pod.

BIBLIOGRAFIA:

- ČERNOTOVÁ, M. a kol.: *Kapitoly z pedagogiky pre študentov učiteľstva*. FF PU v Prešove, 1997.
FONTANA, D.: *Psychologie ve školní praxi*. Praha : Portál, 1997.
GURAŇ, P.: *Hodnotový svet rodiny na Slovensku*. Bratislava : Stála konferencia slovenskej inteligencie Slovakia plus, 1993.
Katechizmus katolíckej cirkvi. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1999.
LES, J.: Rodina na prahu 21. storočia. In: *Rodina a škola*, 1997, ročník VI, č. 8.
POTOČÁROVÁ, M.: Čo ovplyvňuje úspešnú výchovu v rodine. In: *Rodina a škola*, 1999, ročník 47, č. 3.
PŠENIČKA, O.: Trblietanie dotyku. Prešov : JAS 1997.
SCHERREROVCI, CaB.: O radostných tajomstvách života. Bratislava : Alfa konti, 1997.
ŠUTOVEC, J. a kol.: *Psychológia a pedagogika*. Martin : Osveta, 1994.
TOMÁŠEK, F.: *Pedagogika. Úvod do pedagogickej praxe pro vychovatele a rodiče*. Brno: Nibowaka, 1992.
TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : GTF PU, 2018.
ZÁVODNÁ, V.: *Pedagogika v ošetrovatelstve*. Martin : Osveta, 2002.

Vyučovanie náboženstva nie je rutina, ale vždy nový zážitok¹

doc. ThDr. PETER TIRPÁK, PhD.
Katedra aplikovanej edukológie

Abstract: *A growing number of people today are of the opinion that children are bored at schools and it is therefore even more difficult for them to acquire new knowledge. The approaches used in the teaching process are not very appealing to them. They absorb a wealth of information but they have no idea how to use it one day. Teachers, on the other hand, rack their brains to find the best methods to motivate their students to learn. Experiential education is the key that can engage students to open doors to the unknown world and remember what they have found behind those doors. The author of this paper aims to introduce some ground rules for teaching religious education that can transform a routine teaching into a learning full of experiences and understanding.*

Keywords: *Interactive style. Teaching methods and forms. Routine vs. experience. Personal development. Teaching of Jesus Christ. Teaching during the pandemic.*

Všetci máme skúsenosť s vyučovaním

Vo vyučovaní sú pre učiteľa najjednoduchšie metódy výkladu, rozprávania alebo prednášky, kde aktivita žiaka je zúžená na zapisovanie si poznámok, príp. vypracovanie základných úloh podľa požiadaviek učebníc či pracovných listov. Tak sa veľmi ľahko sklzáne k učeniu sa memorovaním a k rutine, čo už v 17. storočí kritizoval Komenský. Z vlastnej skúsenosti môžeme povedať, že žiaci si na tieto metódy a postupy síce zvykli, no vo väčšine sa s nimi nie vždy stotožňujú. Postačí malá anketá medzi žiakmi a hneď sa dozvedáme, koľko malých odborníkov je vlastne medzi nami a koľkí z nich by nám – pedagógom – hneď vedeli poradiť, čo by robili a ako by učili, ak by boli na našom mieste. Uvedomujem si, že písanie týchto riadkov zrejme nie je celkom akademický vstup do vedeckej štúdie, no priznajme si, je to tak. Nájdu sa aj takí žiaci, pre ktorých je učiteľ vždy vzorom a príkladom hodný nasledovania. No žiaľ, takýchto prípadov nie je veľa. A možno je to naozaj tak. Možno je naozaj chyba v nás, v našej apatii dávať zo seba viac z dôvodu nedocenenia, únavy, vyčerpanosti či prirodzeného vyhorenia, ktoré prichádza pri stálom odovzdávaní sa. Nesmieme však zabúdať na to, že to, čo robíme, je v prvom rade poslaním, nie iba povolaním. Ak však ide o poslanie, nemožno sa uspokojiť s vedomím, že postačuje podávanie minimálneho či štandardného výkonu. Úspech vo výučbe závisí od rov-

¹ Príspevok je výstupom grantu KEGA 018PU-4/2019 s názvom *Ďalšie vzdelávanie absolventov teologických fakúlt.*

nováhy a uspokojovania záujmov všetkých zainteresovaných strán – nevynímajúc pri tom žiaka a učiteľa. Oba subjekty majú svoje nároky, požiadavky i očakávania.

Interakčný štýl práce učiteľa

Náboženská výchova patrí medzi humanistické smery výučby. Humanistická koncepcia edukácie podčiarkuje dôležitosť prechodu od direktívneho vedenia edukačného procesu na nedirektívny, k čomu napomáhajú mnohé zložky systému edukačnej reality. Jednou z nich je kreovanie interakcie vo vyučovaní, ktoré ovplyvňuje charakter a smerovanie edukácie. Interakcia pozostáva z troch zložiek:

1. sociálne vnímanie a poznávanie ľudí,
2. vytváranie priestoru pre vzájomnú komunikáciu žiaka a učiteľa,
3. vnímanie a usmerňovanie správania jednotlivcov.

Všetky tieto zložky na seba nadväzujú a majú nezastupiteľné miesto. Pod termínom *interakcia* nemožno rozumieť iba to, ako učiteľ jedná so žiakmi. Pedagogická interakcia neprebíha medzi ľuďmi len ako medzi jednotlivcami, ale odohráva sa v konkrétnom sociálnom prostredí, kde jednotliví aktéri zastávajú rôzne sociálne roly.² Zmena sociálnych rolí si vyžaduje aj zmenu komunikácie. V praxi to znamená, že inak s triedou komunikuje učiteľ, ktorý v nej bežne učí, inak učiteľ, ktorý triedu nepozná a prišiel len zastupovať.³

Interakcia je kľúčovou zložkou viacerých oblastí spoločnosti a sprevádza nás takmer v každodenných situáciách. Interakcia v edukačnom procese vzniká aj prostredníctvom vyučovacích metód. Tie majú byť živé a pôsobivé, čím docielime príjemnú atmosféru klímy v triede.

Nebojme sa vytvárať nové prostredie, metódy a formy výučby

Už spomínaný priekopník pedagogiky Ján Amos Komenský povedal: „*Povedz mi niečo a ja to zabudnem. Ukáž mi niečo a ja si to budem pamätať. Dovoľ mi vyskúšať si to na vlastnej koži a ja to budem ovládať. Dovoľ mi, aby som to prežil a ja to budem cítiť a chápať po celý život.*“ Tieto slová jasne poukazujú na rozdiel medzi výučbou založenou výlučne na slovách odovzdávajúcich nové poznatky a výučbou, kde slová dopĺňujú úkony. Tie sa spolu so slovom stávajú zážitkom. V konečnom dôsledku i život podľa evanjelia je postavený na zážitku a skúsenosti. Podobne, ako to bolo v situácii emauzských učeníkov. Ježiš sa s nimi rozpráva, vnímajúc ich neznalosť poukazuje na konkrétne príklady svojho života, vysvetľuje Písmo tak, že ho spája so sebou samým a výsledkom je nádherná skúsenosť: „*Či nám nehorelo srdce, keď sa s nami cestou rozprával a vysvetľoval nám Písma?*“ (Lk 24, 32). Poslaním tých, čo vyučujú náboženstvo či náboženskú výchovu, je vovádzať poslucháčov do takejto skúsenosti zapáleného srdca. Do skúsenosti, po ktorej je človek ochotný urobiť nový krok a rozhodnutie prehodnotiť či zmeniť svoj život, postoje či hodnoty. V tomto prípade sa naplní známe vyjadrenie sv. don Bosca, že „*výchova je vecou srdca.*“ Ak sa žiak či študent dostáva k osvojeniu si poznatkom vlastným zvnútornením sa (teda stotož-

² PASTERÁKOVÁ, L.: Rola učiteľa v súčasnej škole. In: *Príprava učiteľov v procese školských reforiem*. Prešov: PF PU, 2009, s. 317.

³ HANULIAKOVÁ, J.: *Kreovanie klímy triedy v edukačnej praxi*. Bratislava : IRIS, 2010, s. 27 – 29.

nením sa s obsahom vyučovania), pedagóg sa stáva akoby umelcom dotvárajúcim svoje začaté dielo.

Je nepopierateľné, že pri výučbe sa vzťah k Bohu buduje najmä zážitkom. Ide o vštepovanie (vovádzanie) právd viery do najhlbšieho vnútra človeka. To znamená, že každé vyučovanie musí byť natoľko silné a pôsobivé, aby sa vyučovaných dotklo, aby ich priviedlo k uvažovaniu a neraz ku konfrontácii s vlastnými presvedčeniami. K tomuto je potrebné osvojiť si skúsenosť budovania nových metód vo výučbe, ktoré sa budú dotýkať vzdelávania ducha, srdca, jazyka a rúk. Ak vychádzame z tohto predpokladu, potom je zážitkové vyučovanie jednou z najúčinnějších foriem učenia sa. Namiesto pasívneho prijímania informácií si žiaci vlastnou aktivitou cez zážitok vytvárajú vlastnú skúsenosť. Nemenej dôležitá je reflexia a následné upevnenie získaných poznatkov, ktoré pretrvávajú omnoho dlhšie ako len naspamäť naučené vedomosti. V tomto procese učenia sa je zapojená celá osobnosť žiaka, jeho emocionalita nevynímajúc.⁴

Náboženstvo a náboženská výchova nie je rutina

Zážitkové učenie a náboženská výchova spolu úzko súvisia. Zážitkové učenie je prostriedok k tomu, aby ponúknutý obsah náboženskej výučby bol žiakom zrozumiteľný, ľahko vnímateľný a ľahko zapamätateľný. Aby pomocou svojich zmyslov a schopností zakúšali Božie slovo a jeho lásku vo svojom živote, aby svoje predstavy o Bohu vedeli tvorivo a spontánne vyjadriť. Toto sa nezaobíde bez individuálnych rozhovorov so žiakmi i v skupinke, bez kladného hodnotenia pri posudzovaní ich práce a odpovedí, bez vyjadrovania ich názorov a pocitov. Hodiny náboženskej výchovy sa preto majú stávať priestorom rozmanitosti, pružnosti a dynamickosti, pričom učiteľ má byť kľúčovou osobou v tomto realizačnom procese. Má byť svojim životom a svedectvom vzorom pre svojich žiakov a má byť učiteľom viery a ľudskosti. Učiteľ je zodpovedný za proces zážitkového učenia, pričom má dbať na tie konkrétne, ktoré vedú k zážitkovému učeniu:

1. *delí sa o svoju zodpovednosť za vyučovací proces* – delí sa tak so žiakmi, ako aj s rodičmi, takže celá skupina zodpovedá za obsah vyučovacieho procesu,
2. *zabezpečuje zdroje pre učenie* – nielen knihy a rôznu inú literatúru, ale všetky ostatné materiály a pomôcky, pričom prispieva tiež svojou skúsenosťou,
3. *nadväzuje na skúsenosti detí* – deti si tak osvojujú schopnosť počúvať jeden druhého, vytvárajú si priateľskú atmosféru a takéto zážitkové učenie preniká potom hlbšie do života a správania dieťaťa.⁵

Rozvoj osobnosti pomocou nových metód a zážitku

O vyučovacích metódach sa Komenský vyjadril: „Metoda všeho musí býti předně přirozená. Nebo cokoli je přirozené, rádo jde... Aby metoda libá byla, má někdy cukrovou opatrností oslazena býti, totiž aby věci potřebné pod způsobem rozmlou-

4 GELETIČOVÁ, J.: Zážitkové vyučovanie. In: *Učiteľské noviny*. In: <https://www.ucn.sk/stredne-skoly/zazitkove-vyucovanie> (23.01.2021).

5 Porov. ROGERS, C. R. – FREIBERG, H. J.: *Sloboda učiť sa*. Modra : Persona, 1998, s. 240 – 241.

vání, pohádek, podobienství, až i hádání a zápasení společného přednášiny byly.⁶ To znamená, že žiaci by sa mali v škole cítiť prirodzene a uvoľnene. Pre vznik a rozvoj zážitkovej pedagogiky, ako aj pre históriu pedagogiky je významný odkaz Jána Amosa Komenského a jeho prístup, ktorý presadzoval – celkový rozvoj osobnosti človeka. Zastával, ako bolo spomenuté, potrebu vzdelávať ducha, srdce, jazyk aj ruku. Podľa neho človek získava najdôležitejšie skúsenosti pomocou vlastných zmyslov. Definícia zážitkovej pedagogiky sa stále vyvíja. Vzhľadom na viaceré prístupy a rôznorodosť používaných pojmov v iných jazykoch a krajinách je neustála potreba zjednotenia významov pojmov a ich obsahu. Možno tvrdiť, že sa v aplikácii zážitkovej pedagogiky uplatňujú a prelínajú mnohé pedagogické smery.

Základom zážitkovej pedagogiky vo všeobecnosti je vlastná aktivita, prostredníctvom ktorej vychovávaný získava zážitky. Typickým pre zážitkovú pedagogiku je zapojenie celého človeka, tým myslíme fyzicky, intelektuálne aj emočne, vrátane pocitov a zmyslov, jeho predchádzajúcich skúseností ako aj následné spracovanie zážitku. Prirodzene, nestačí iba nejaký emocionálny či fyzický zážitok na to, aby sa človek niečo naučil. Existuje rozdiel medzi rekreačným zážitkom a zážitkom pedagogickým, ktorý spočíva v reflexii. K učeniu dochádza až po preskúmaní a spracovaní skúsenosti, ktorú zážitok vyvolal. To v zážitkovej pedagogike znamená, že na nadobudnutie poznatku nestačí samotná aktivita, ale rovnako dôležitá je reflexia a následné upevnenie si nadobudnutého poznatku či skúsenosti.⁷

Umenie, ktoré je často súčasťou zážitkov, je spájacím mostíkom, cez ktorý môžu pedagógovia prejsť od teoreticky výborne podchytených metodík k vnútornej zažitej, zmyslami a imagináciou potvrdenej radosťi zo života, zo samotného bytia. Ukazuje sa tak spôsob, ako môže človek už od útleho detstva nanovo zažiť úžas, nadviazať vzťah, prostredníctvom kultúry sa starať o svoju dušu, prežívať úctu k tajomstvu života a k jedinečnej hodnote každého človeka. Výchovnú problematiku genálne opísal aj básnik Friedrich Schiller, ktorý tvrdil, že: „*formovať človeka znamená spracovávať jeho vnútro, nie len vonkajšok.*“ Neustále zvyšujúca sa kvalita životného štýlu a úroveň materiálneho zabezpečenia neprinášajú, žiaľ, efekt citlivejšieho spolužitia ľudí.⁸ Psychológovia tvrdia, že práve v období školskej dochádzky prechádza u žiakov veľmi výraznými zmenami ich citové prežívanie, sebareflexia a vôľa. City zanechávajú na duševnom dianí človeka oveľa väčšie stopy ako akékoľvek rozumové vnímanie a chápanie sveta a reality v ňom. Žiaci, ak sú k tomu aj v rámci školskej výučby vedení, sa postupne naučia reagovať okrem rôznych zmyslových javov aj na symbolické podnety. Vo vyššom veku spoznávajú aj rôzne ľudské protikladné vlastnosti, myšlienky a pocity, a tie si začínajú oveľa intenzívnejšie všimnúť aj sami na sebe. Nastáva proces sebavyrovnania sa s týmito rozporuplnými podnetmi. Ak k tomu z akýchkoľvek príčin nedôjde, môže nastať situácia, že žiak nezvláda svoje

⁶ KOMENSKÝ, J. A.: *Jak (se) učit. Vybrané myšlenky o vzdělání a výchově*. Praha: Mladá fronta, 2004. s. 62.

⁷ Porov. KAPŠOVÁ, J.: *Zážitková pedagogika*. In: *ZOOM-M. Zaostrené na mladých*. Časopis o práci s deťmi a mládežou a o politike mládeže. Bratislava: Rada mládeže Slovenska, č. 3, roč. 2008, s. 4 – 5.

⁸ PIRNÍKOVÁ, T.: *Zo školy sa dnes vytráca radosť*. In: *Integratívna umelecká pedagogika (Fragmenty)*. Prešov: PF PU, 2008, s. 154.

prežívanie, nevie si ho logicky vysvetliť a nevedomky, nechtiac schádza z chodníka, ktorý je spoločnosťou akceptovateľný. Rôzne pohľady na ontogenézu imaginatívno-emotívnych funkcií sa zhodujú v tom, že v rámci školskej výchovy (katechézy) by mal byť duševný vývoj žiakov naplnený predovšetkým obraznosťou, podobenstvom, duchovnou názornosťou a v menšej miere abstraktnými pojmami. Pretože jedine symbolom a predstavivosťou sa môžeme okrem rozumu prihovoriť aj srdcu. Samotné myslenie by sa malo vyvíjať aj na základe duševných zážitkov, pomocou ktorých sa bude človek učiť vytvárať si vlastný úsudok o rôznych veciach a rozhodovať sa pre vlastnú cestu životom. Obdobie školskej dochádzky je obdobím, kedy človek – žiak postupne prekonáva závislosť od doterajšie zaužívaných princípov a cíti potrebu akejkoľvek zmeny.

U žiakov je potrebné vzbudiť radosť z učenia sa, vytvoriť také edukačné prostredie, ktoré bude pre žiaka veľkým zážitkom z objavovania nového. Zážitok pomáha žiakom precítiť krásu z poznaného a vytvoriť v ňom túžbu po ďalšom zážitku – po ďalšom učení sa. V podstate každá vyučovacia hodina je založená na zážitku – či pozitívnom (radosť, nadšenie, optimizmus, dobrá nálada...) alebo negatívnom (ľahostajnosť, nuda, nechúť, strach...), takže žiakova skúsenosť s vyučovacím predmetom vyvoláva tak pozitívny, ale aj negatívny zážitok. Zážitková pedagogika si kladie za cieľ vyvolávať u žiakov pozitívne zážitky. Po získaní zážitku na vyučovacej hodine je veľmi dôležité, aby sa dostavila spätná väzba – skúmanie vlastných pocitov, skúseností, postojov, z ktorých je možné poučiť sa.

Vyučovacia prax alebo ako dnes osloviť vyučovaním?

Do vyučovacej praxe je vhodné vnášať nielen racionálne postupy, ale aj podvedomé imaginatívne deje založené na intuícii a imaginácii. Emotívne pôsobenie napr. prerozpráváním udalostí z Kristovho života, hravých aktivít, tvorivej dramatiky či výtvarného prejavu je oveľa účinnejšie ako bežne zaužívané postupy. Takto získané vedomosti sú trvácnejšie, lebo je všeobecne známe, že kognitívne výkony sa viažu na afektívne stavy, emočná pamäť je najdokonalejšia. Princípom *zážitkovej pedagogiky* je učenie sa vlastnou aktivitou, prostredníctvom ktorej žiak získava zážitky. Zapája sa celý človek - fyzicky, intelektuálne aj emočne, vrátane pocitov a zmyslov, jeho predchádzajúcich skúseností. Toto predchádza jeho následné spracovanie zážitku. Čím viac vlastnej energie musí žiak vynaložiť, tým je zážitok intenzívnejší a zapamätateľnejší. Ak je poznatok sprevádzaný emocionálnym zážitkom, je uloženie tohto poznatku v dlhodobej pamäti podporené práve prežitou emóciou. Pozitíva zážitkového učenia vidíme v tom, že:

- žiaci majú možnosť to, čo sa naučia, priamo intenzívne prežiť, precítiť,
- aktivizujú sa prirodzené potreby žiakov a súčasne sú aj uspokojované,
- prirodzenou cestou sa realizujú medzizložkové, medzipredmetové a medziumelecké vzťahy,
- žiaci pochopia, že sa učia nie pre hodnotenie či pochvalu a odmenu, ale pre život,
- medzi žiakmi dochádza k vytváraniu nových vzťahov na základe vzájomného dialógu, pomoci a tímovej spolupráce.

- Práve *kreativita* je prostriedkom sebarealizácie, prostriedkom prekonávania ťažkostí z nastolenej situácie. Kreativita sa vo všeobecnosti považuje za činnosť, ktorá odhaľuje a rozpoznáva problémy a nachádza originálne riešenia. Reorganizáciou tejto skúsenosti, kombináciou a syntézou zmyslových, citových a intelektuálnych prvkov sa vytvárajú nové kvality - v nový celok. V edukácii by teda malo ísť o to, aby sa u každého dieťaťa objavil a podporoval jeho zmysel pre tvorivosť, ktorý by sa rozvíjal v najvyššej možnej miere. Lebo tvorivý potenciál žiakov môže byť veľký, ale ak nemá podmienky, aby sa prejavil, ostáva len možnosťou a neprináša nič nové, užitočné ani objavné. Subjektom tvorivosti môže byť aj učiteľ, aj žiak. Pedagóg by mal ako prvý postrehnúť, že žiak vyprodukoval nejakú tvorivú myšlienku a v tejto produkcii by ho mal podporiť. Na druhej strane nie je správne, aby učiteľ len čakal, kedy žiaci vyprodukujú niečo tvorivé, naopak, mal by premyslene a systematicky utvárať také pedagogické situácie, ktoré žiakov k tvorivému mysleniu podnietia. Jednou z najpodstatnejších skutočností je, že tvorivosť možno cvičiť, teda rozvíjať.

Predstavivosť a fantázia teda tvoria taktiež dôležitú súčasť poznávacích procesov.⁹ Imaginatívno-emozívne zložky osobnosti sa v zmysle ontogenézy človeka vyvíjajú postupne. Pre komplexný rozvoj osobnosti a inteligencie je potrebné rozvíjať obidve mozgové hemisféry.¹⁰ V primárnej edukácii je preto dôležité, aby žiakom boli podávané nielen abstraktné pojmy, ale aj také poznatky, ktoré sú naplnené zmyslom, ktoré pôsobia obrazom a podobenstvom, aby sa rozvíjala aj ich duchovná názornosť a symbolické predstavy. Symbolom, metaforou a podobenstvom hovoríme nielen k rozumu, ale aj k citu, pocitu, k celej duši. Poznatky by sa však nemali žiakom predkladať iba prostredníctvom zmyslovej názornosti, pretože sú niečím viac, než tým, čo môžu uchopiť zmysly. Majú teda byť uchopené myslou, ale aj pocitom a fantáziou.¹¹

Vyučovanie *formou projektov* je tvorivejšie, rušnejšie a živšie ako tradičná výučba, pretože umožňuje aktívnu činnosť žiaka. Vyučovanie touto formou významne podporuje interakciu medzi žiakom a učiteľom. Mottom pre takúto činnosť môže byť: „*To, čo deti robia, má pre ne oveľa väčší význam, než to, čo vidia a počujú. Riešenie projektov zároveň učí deti bádateľskej, výskumnej, objavujúcej činnosti, pričom zažívajú dobrodružstvo z poznania, z riešenia problémov, čo vytvára pozitívny vzťah a záujem o poznanie a učenie sa.*“¹² Pojmom *projekt* sa všeobecne označuje plán, návrh na uskutočnenie určitého cieľa s istým spôsobom. Žiaci si pod vedením učiteľa/katechéta alebo aj individuálne vypracujú projekt, ktorý postupne riešia, a tým sa vlastne aj učia. Učiteľova rola je v rovine spolupracovníka, ktorý má také práva aj povinnosti ako každý žiak – čo tiež podporuje samostatnosť práce žiakov. Na žiakov pôsobí bez trestov a na hodnotení sa podieľajú aj žiaci. Žiak za svoju prácu preberá

⁹ SLÁVIKOVÁ, Z.: *Integratívna umelecká pedagogika (Fragmenty)*. Prešov, 2008, s. 35.

¹⁰ KOPČÁKOVÁ, S.: *Hudba a umenia*. Prešov: FF PU, 2011, s. 189.

¹¹ STEINER, R.: *Výchova dieťaťa z hľadiska duchovnej vedy*. Praha: Baltazar, 1993, s. 95.

¹² ZELINA, M.: *Stratégia a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa*. Bratislava: Iris, 1996, s. 43

zodpovednosť. Aktívne rieši projekt, pričom spolupracuje so spolužiakmi.¹³ Projekt môžeme chápať aj ako alternatívu k tradičnému vyučovaniu, ktorý by v rámci našej témy mohol vychádzať z miestnych podmienok. Učiteľ v projektovom vyučovaní je tím, ktorý iniciuje žiakov k samostatnej práci. Učiteľ sa pre žiakov stáva partnerom, je ich radcom, organizátorom, spolupracovníkom.¹⁴ V rámci komplexného rozvoja žiaka môžu byť v projekte využité medzipredmetové vzťahy. Podstatou stratégie projektu nie je potláčať tradičný spôsob výučby, naopak, obohatiť ho, kde projektová metóda môže pôsobiť ako vhodný doplnkový prostriedok. Ak by sme chceli hovoriť o návrhoch na projektovú činnosť žiaka v záberoch náboženskej výchovy, môže ísť o napr. o geografické spracovanie a predstavenie viacerých oblastí, kde Ježiš uzdravoval. Pri spoznávaní osôb, ktoré boli v Kristovej blízkosti, a ktoré sú hodné nasledovania (súcitná Veronika, Šimon z Cyrény, Štefan, apoštol Pavol...), ako aj o hľadanie posolstiev z Kristových podobienstiev.

Ak hovoríme o kognitívnych a zážitkových východiskách náboženskej výchovy, určite sa dostaneme do situácie, kedy zhodnotíme to, že nie je možné definitívne vystihnúť rozmer tohto spôsobu vyučovania, ktoré je postavené na zážitku. Ide totiž o dynamický proces, ktorý má progresívny charakter. Vždy sa ale dotýka jedného základu: zážitkové učenie je proces tvorivého učenia, ktorý zodpovedá intelektuálnym možnostiam dieťaťa a na základe osobného zážitku a skúsenosti smeruje k nadobúdaniu nových poznatkov a k ďalšiemu rozvoju osobnosti.

Aj pri vyučovaní náboženstva sme pozvaní hľadať na Krista

Počas jedného z príhovorov pápeža Benedikt XVI. mladým pedagógom odzneli i tieto slová: Mladí ľudia potrebujú autentických učiteľov. Osoby otvorené voči absolútnym pravdám v rôznych oblastiach poznania, ktorí vedia počúvať a žiť týmto interdisciplinárnym dialógom. Potrebujú ľudí (učiteľov), ktorí sú predovšetkým presvedčení o ľudskej schopnosti pokračovať na ceste k pravde. Pápež v tejto súvislosti pripája pedagógom apel: „*Vrúcne vás vyzývam, aby ste nikdy nestrácali vnímavosť a smäd po pravde, aby ste nezabúdali, že vyučovanie nie je suché podanie obsahu, ale formácia mladých, ktorých je potrebné chápať a vyhľadávať. Musíte v nich vzbudzovať smäd po pravde, ktorý pociťujú vo svojom vnútri, a tiež túžbu prekračovať seba samých. Buďte im podporou a silou.*“¹⁵ Naplniť takúto silnú výzvu znamená vždy hľadať na Krista. On je učiteľom slova a pravdy, ktorú sprostredkúva svojim nasledovníkom jedinečným spôsobom.

Pôvod zážitkového učenia v náboženskom rozmere siaha už do starého zákona, do obdobia prorokov, ktoré sv. apoštol Pavol opisuje v Liste Hebrejom: „*Mnoho rás a rozličným spôsobom hovoril kedysi Boh otcom skrze prorokov. V týchto posledných dňoch prehovoril k nám v Synovi*“ (Hebr 1,1-2). Pluralita, ktorú opisuje sv. Pavol,

¹³ PETLÁK, E.: *Všeobecná didaktika*. Bratislava: Iris, 2004, s. 153.

¹⁴ PASTERNAKOVÁ, L.: *Kto je učiteľ?* In: Ako sa učiteľia učia? Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov: ROKUS, 2007.

¹⁵ *Benedikt XVI. mladým pedagógom*. In: [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2011/09/18/kardin%C3%A1l_jozef_tomko_benedikt_xvi_mlady%C3%BDm_pedag%C3%B3gom/slo-521636\(30.01.2021\)](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2011/09/18/kardin%C3%A1l_jozef_tomko_benedikt_xvi_mlady%C3%BDm_pedag%C3%B3gom/slo-521636(30.01.2021)).

naznačuje, že Boh nezostáva pri oslovení a vedení vyvoleného národa prostredníctvom jedného skutku či udalosti. *Mnoho ráz* jasne naznačuje snahu osloviť mnohých, pretože Bohu sa zapáčilo posväcovať a spasiť ľudí nie každého osve, bez akéhokoľvek vzájomného spojenia, ale vytvoriť z nich ľud, ktorý by ho pravdivo poznal a sväto mu slúžil.¹⁶ Toto všetko sa stalo ako príprava a predobraz tej novej a dokonalejšej zmluvy, ktorá mala byť uzavretá v Ježišovi Kristovi (porov. KKC 781). Kristus učil o Bohu a privádzal ľudí do jeho blízkosti ponúkaním konkrétneho spôsobu života. Pri tomto svojom poslaní konal tri služby, ktoré sú totožné s dnešnou školskou katechézou: vyučoval, vychovával a poučoval. Používal pri tom prostriedky a metódy, ktoré sú súčasťou dnešného vnímania tzv. zážitkového učenia. Kristus kládol dôraz na skúsenosť. Práve skúsenosť aktivizuje ľudské zmysly, ktoré sa pri vyučovaní stretávajú s predkladanou pravdou (v prípade vyučovania učebnou látkou), a tak sa stávajú jedným obohacujúcim celkom. Ide napr. o udalosť, keď pri povolaní Šimona Petra a Ondreja Kristus využíva ich zručnosť v rybárstve a ponúkne im rozmer iného rybolovu. Takého, ktorý bude zachraňovať životy. Iným prípadom je vyučovanie na Hore blahoslavenstiev, kde je mnoho tých poslucháčov, čo sú hladní, prenasledovaní a ubití životom. Práve títo hlboko prijímajú Kristovu náuku, pretože vychádza z ich túžob po inom živote. Takom, ktorý bude plný radosti napriek pozemskej nevráživosti. Kristus ponúka šťastie tu na zemi, nakoľko je to len možné a večný život v Božom kráľovstve.¹⁷ Kristus predkladal učeníkom pravdu o Bohu a o ich vlastnom živote. Využíval pri tom obrazy a námety prevzaté zo života, ktoré využíva napr. vo svojich podobenstvách. Kristove podobenstvá sa tak stávajú zážitkom, na ktorom človek stavia svoj život. Mení sa a uvažuje o svojom živote a konaní. To je jasnou odpoveďou na prežitý zážitok, ktorý formuje. Podobenstvá využívajú rôzne kognitívne zážitkové metódy: *alegorické (obrazné) rozprávanie, názorné príklady z prírody, rozhovor, dialóg s otázkami, osobné svedectvo, výklad Písma, modlitba*. Ak vnímame Krista ako vychovávateľa, nemožno prehliadnúť spôsoby jeho výchovy: *osobný príklad, jednoduchosť, prirodzenosť prostredia, opakovanie, nevnučovanie, teória vkladaná do praxe*. Skúsenosti z prežitého pomohli a pomáhajú vytvárať život podobný Ježišovmu.¹⁸

Vyučovanie náboženstva môže byť zážitkom i v čase pandemických opatrení

Čas pandémie je podľa Ministerstva školstva SR výzvou.¹⁹ Náhle uzatvorenie škôl počas rozbehnutého školského roka 2019/2020 a presunutie vzdelávania žiakov do domáceho prostredia nás všetkých zaskočilo, pričom nikto naň nebol a ani nemo-

¹⁶ TKÁČ, M.: Hľadanie historického Ježiša alebo Krista viery. In: *Acta theologica et religionistica* [elektronický zdroj] : internetový časopis doktorandov Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, roč. 2, č. 1, s. 125.

¹⁷ JOB, P.: *Evanjeliové blahoslavenstvá. Nová nádej sveta*. Bratislava : Oto Németh, 1997, s. 2.

¹⁸ Porov. BRADŇANSKÁ, N. – HANESOVÁ, D. a kol.: *Vybrané katechetické metódy*. Banská Bystrica : PF UMB, 2005, s. 84 – 85.

¹⁹ Táto časť je kráteným a upraveným dokumentom Štátneho pedagogického ústavu o *Obsahu vzdelávania v ZŠ počas mimoriadneho prerušenia vyučovania v školách*. In: <https://www.minedu.sk/data/att/16218.pdf> (25.01.2021).

hol byť pripravený. Žiaci, rodičia, učitelia a všetci pracovníci rezortu školstva sa z jedného dňa na druhý ocitli tvárou v tvár novej situácii, v ktorej sme všetci začali hľadať cesty a spôsoby, ako sa jej čo najlepšie prispôbiť. Začalo tak zložité a dlhotrvajúce obdobie, v ktorom sa snažíme o to, aby vzdelávanie žiakov pokračovalo aj počas prerušeného vyučovania v školách, a aby sme dokázali udržať jeho kontinuitu, aj keď toto obdobie už bude za nami. Za tento čas, ktorý už v tejto situácii máme za sebou, sme sa naučili veľa nového a do veľkej miery sme sa jej so ctou prispôbili. Školy si veľmi skoro vybudovali vlastné systémy práce, aby dokázali zabezpečiť pravidelné vzdelávanie žiakov a ich napredovanie v učení, za čo im patrí poďakovanie a ocenenie. Tiež vzniklo viacero iniciatív, ktoré pre učiteľov ponúkajú metodickú pomoc a žiakom podnety k učeniu sa. Stále sme však konfrontovaní s množstvom otázok a problémov spojených s touto mimoriadnou situáciou, ktorá je pre všetkých vždy novou skúsenosťou a výzvou.

Neustále musíme hľadať spôsoby, ako sa v tomto období vyrovnáť s obsahmi vzdelávania, ktoré by žiaci základných a stredných škôl mali podľa vzdelávacích programov zvládať. Vieme, že za daných okolností nie je možné a ani účelné snažiť sa dostať k žiakom všetky témy a detaily obsiahnuté v existujúcich vzdelávacích programoch. V tomto kontexte si Ministerstvo školstva SR plne uvedomuje, že by bolo nezodpovedné, aby rozhodovanie v tejto záležitosti zostalo výlučne na samotných učiteľoch a školách. Jednak by to mohla byť pre nich záťaž a možno aj zneistenie, zároveň by sa mohli zväčšiť rozdiely medzi školami a výsledkami, ku ktorým smerujú.

Pre základné školy bolo pripravené Usmernenie k obsahu a organizácii vzdelávania žiakov základných škôl počas mimoriadneho prerušenia školského vyučovania v školách v školskom roku 2019/2020. Jeho úmyslom nebolo nariaďovať, čo školy a učitelia musia robiť, ale malo byť nástrojom, ako v tomto období zosúladiť vzdelávacie prostredie žiakov. Cieľom tohto kroku k vzniku usmernenia bolo, aby školy a učitelia naprieč celým Slovenskom zabezpečovali vzdelávanie žiakov v relatívnom obsahovom i organizačnom súlade.

Samozrejme, myslí sa i na vzdelávanie na stredných školách. I tu bol vydaný manuál pre stredné školy upravujúci organizáciu a podmienky výchovy a vzdelávania v stredných školách. Cieľom dokumentu je stanoviť základné prevádzkové podmienky stredných škôl po dobu trvania pandémie ochorenia COVID-19 a pre potreby dodržiavania protiepidemiologických opatrení a odporúčaní. Upravuje iba tie základné prevádzkové podmienky, ktoré sa líšia (či sú upravené nad rámec) od štandardných podmienok vyplývajúcich zo školských, hygienických, pracovnoprávných a ďalších predpisov.²⁰ Len pre úplnosť a zachytenie informácie uvádzam vybrané nariadenia pre školské zariadenia spolu s dátumom ich aktualizácie:

1. Materské školy (aktualizované 23.10.2020)
2. Základné školy a školské zariadenia (aktualizované 11.12.2020)
3. Stredné školy (aktualizované 11.12.2020)

²⁰ Tento manuál bol aktualizovaný 11. decembra 2020 podľa platných opatrení a odporúčaní Úradu verejného zdravotníctva SR.

4. Špeciálne školy a zariadenia výchovného poradenstva (aktualizované 12.11.2020)
5. Špeciálne výchovné zariadenia (aktualizované 26.10.2020)
6. Vysoké školy a školské domovy (aktualizované 11.10.2020)
7. Centrá voľného času a krúžková činnosť (23.10.2020)
8. Vyhlásenie rodičov na výnimku z nosenia rúšok (11.10.2020)

Tieto nariadenia pravidelne menili a menia svoju podobu v závislosti od aktuálnej pandemickej situácie. V predkladanej štúdii sú uvedené preto, aby poukázali na fakt, že výučba je flexibilným prvkom vo vzdelávaní, a že je nutné okamžite reagovať na podnety a situácie, ktoré značne ovplyvňujú celý učebný proces. Nevynímajúc pri tom tvorbu zážitkových hodín, metód a postupov, ktoré budú spojené so samostatnou činnosťou žiaka.

Záver

V súčasnosti prežívame neľahké pandemické obdobie spojené s obmedzeniami v osobnom i pracovnom živote. V oblasti edukácie je na pedagógov kladený nápor nových povinností, ktoré nie vždy korešpondujú s ich odbornou profiláciou. Učítelia sa pre splnenie opatrení na školách stávajú administratívnymi zamestnancami, ktorí okrem vzdelávacieho procesu nutne pracujú i na agende s protipandemickými opatreniami. Nie je tomu inak ani v prípade online výučby. Znova je na nich, na žiakov, no i na rodičov kladený nápor súvisiaci s IT vedomosťami, na ktoré nik z nás nebol pripravený. Táto skúsenosť viedla k počítačným improvizácnym prvkom, ktoré však zmenili svoju podobu na takmer profesionálny proces výučby za pomoci komunikačno-vzdelávacích programov. Tie však nedokážu nahradiť ani ľudský a ani profesionálny príspevok pedagóga vo výučbe. Rodičia a študenti sú denne konfrontovaní s tým, že dištančná výučba, nech je akokoľvek dobrá, nie je stopercentnou náhradou vyučovania v škole. Vzhľadom k tomu, že nik nevie predpokladať ďalší vývoj spoločenskej situácie, sme však ako učítelia postavení pred nové výzvy v tvorbe foriem a metód odovzdávania poznatkov. Tie sa majú za každých okolností kreaovať s vedomím, že zážitkové učenie môže byť v tomto čase prostriedkom ozdravovania spoločnosti a potlačania mnohých apatických postojov voči pedagogickej profesii.

BIBLIOGRAFIA:

- BENEDIKT XVI.: *Mladým pedagógom*. In: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2011/09/18/kardin%C3%A1l_jozef_tomko_benedikt_xvi_mlad%C3%BDm_pedag%C3%B3gom/slo-521636 (30.01.2021).
- BRADŇANSKÁ, N. – HANESOVÁ, D. a kol.: *Vybrané katechetické metódy*. Banská Bystrica : PF UMB, 2005.
- HANULIAKOVÁ, J.: *Kreovanie klímy triedy v edukačnej praxi*. Bratislava : IRIS, 2010. ISBN 978-80-89256-51-8.
- JOB, P.: *Evanjeliové blahoslavenstvá. Nová nádej sveta*. Bratislava : Oto Németh, 1997.
- KAPŠOVÁ, J.: *Zážitková pedagogika*. In: *ZOOM-M . Zaostrené na mladých*. Časopis o práci s deťmi a mládežou a o politike mládeže. Bratislava : Rada mládeže Slovenska, č. 3, roč. 2008. ISSN 1336-4340.
- KOMENSKÝ, J. A.: *Jak (se) učiť. Vybrané myšlienky o vzdelání a výchově*. Praha : Mladá fronta, 2004.

- KOPČÁKOVÁ, S.: *Hudba a umenia*. Prešov: FF PU, 2011. ISBN 97-88055503790.
- PASTERNÁKOVÁ, L.: Rola učiteľa v súčasnej škole. In: *Príprava učiteľov v procese školských reforiem*. Prešov: PF PU, 2009. ISBN 978-80-555-0024-9.
- PASTERNÁKOVÁ, L.: Kto je učiteľ? In: *Ako sa učitelia učia?* Prešov: ROKUS, 2007. ISBN 978-80-8045-493-7
- PETLÁK, E.: *Všeobecná didaktika*. Bratislava: Iris, 2004. ISBN 80-89018-64-5.
- PIRNÍKOVÁ, T.: Zo školy sa dnes vytráca radosť. In: *Integratívna umelecká pedagogika (Fragmenty)*. Prešov : PF PU, 2008. ISBN 978-80-8068-736-6.
- ROGERS, C. R. – FREIBERG, H. J.: *Sloboda učiť sa*. Modra : Persona, 1998. ISBN 80-967980-0-6.
- SLÁVIKOVÁ, Z.: *Integratívna umelecká pedagogika (Fragmenty)*. Prešov, 2008. ISBN 978-80-8068-736-6.
- STEINER, R.: *Výchova dieťaťa z hľadiska duchovnej vedy*. Praha: Baltazar, 1993. ISBN- 80-900307-9-3.
- ŠTÁTNY PEDAGOGICKÝ ÚSTAV: *Obsahu vzdelávania v ZŠ počas mimoriadneho prerušenia vyučovania v školách*. In: <https://www.minedu.sk/data/att/16218.pdf>
- TKÁČ, M.: Hľadanie historického Ježiša alebo Krista viery. In: *Acta theologica et religionistica* [elektronický zdroj] : internetový časopis doktorandov Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, roč. 2, č. 1. ISSN 1338-7251.
- ZELINA, M.: *Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa*. Bratislava: Iris, 1996. ISBN 80-967013-4-7.

Na dušičky pamätajte....

ThLic. MARTIN TKÁČ, PhD.

Katedra aplikovanej edukológie

Abstract: *The contribution with a simple title: „Let’s memory the souls...“, describes the help conveyed by the Church to the souls in purgatory. The first part of the study presents „the communion of saints“ and clarifies the source of this holiness. In the study, there is holiness defined as a fundamental property of the soul unconditionally needed to reach the eternal glory. The second part of the article is devoted to the help through the so-called „Octave for the departed“ and prayers of the memorial service - „panikhida“ and memories for the departed in st. liturgy in Byzantine rite. The article points out the fidelity of unity between „the wandering Church and the suffering Church in purgatory.“*

Key words: *The wandering Church. The suffering Church. The Communion of Saints. Panikhida. The Departed.*

Úvod

Cirkev je spoločenstvom spájania minulosti, prítomnosti i budúcnosti. Cirkev je preto stará, ale stále nová a teda večná. Večná, pretože jej hlavou je Kristus. On vstúpil do dejín v istom čase, ale jeho spasiteľné dielo zachytáva celú históriu až do večnosti. Preto aj Cirkev nekoná svoju službu len v danej prítomnosti, ale zasahuje aj minulosť a budúcnosť a môžeme povedať, že večnosť. Nádherným príkladom okrem iného je aj modlitebná aktivita Cirkvi za zosnulých. Tá individuálna, ale aj spoločná. Tento príspevok sa tak snaží poukázať na službu Cirkvi voči jej zomrelým členom. V prvej časti sa venuje termínu spoločenstvo, aby uviedol význam samotnej modlitby za zomrelých. V druhej časti sa dotýka tzv. oktávy za zosnulých a záverečná časť pojednáva o forme tejto pomoci v byzantskom obrade¹.

Spoločenstvo svätých, ktoré si spomína

Moderný svet uznáva Cirkev ako ľudské spoločenstvo, zatiaľ čo Boha a jeho riadenia považuje za prinajmenšom osobnú rovinu, o ktorej sa nedá v objektívnosti nič povedať. Podľa neho je to oblasť viery a subjektívneho nazerania na celkový stav vecí, či svetonázor. Toto sú tendencie, ktoré tlačí sekulárny spôsob života. Emeritný pápež Benedikt XVI. však vyzýva:

¹ Byzantský obrad používajú na našom území Gréckokatolícka cirkev i Pravoslávna cirkev. V pomoci dušiam sa liturgicky od seba podstatne nelíšia. No napriek odmietaniu očistca sa Pravoslávna cirkev modlí za duše, ktoré prechádzajú tzv. mytarstvami (vzdušnými mýtnicami), kde sa očisťujú. V tomto príspevku sa však venujeme Gréckokatolíckemu obradu.

„Dnes je potrebné opäť objaviť, že Ježiš Kristus nie je obyčajný osobný názor alebo nejaká abstraktná náuka, ale reálna osoba, ktorej včlenenie do dejín je schopné obnoviť život všetkých.“²

Samozrejme, že pre sekulárny svet to môže znieť úplne absurdne. Ibaže pre kresťana by to mali byť slová, ktoré prijíma a vo svojom živote premieňa na realitu, bez ohľadu na to, čo si svet hovorí. Kresťania predsa boli už pri svojom vzniku vždy považovaní za „bláznov“ či „sektárov“ a medzi sebou sa nazývali „svätými“ (porov. napr. Sk 9,41; 26,10; Rim 8,27; 12,13; 15, 26; 16,2.15; Flm 7). Pre kresťana, ako člena mystického tela, tak musí byť jasné, že jeho hlavou je samotný Kristus. Mať účasť na jeho živote je teda možné len vtedy, ak Kristus ten život riadi tak, ako hlava riadi činnosť jednotlivých údov tela a tie vykonávajú vôľu hlavy. Tým istým spôsobom veriaci vykonáva to, čo mu káže Kristus.³ «Z Krista ako Hlavy ľudského pokolenia prúdi posväcujúca milosť na údy jeho mystického tela – *Sententia communis*. Pápež Pius XII. v encyklike *Mystici Corporis* vyhlásil: „Z neho vyžaruje všetko svetlo do tela Cirkvi, čím veriaci prijali nadprirodzené osvetlenie a každú milosť, skrze ktorú sa stávajú svätými, ako on je svätý... Kristus je zakladateľ a pôvodca svätosti... Milosť a sláva vyvierajú z jeho nevyčerpatelnej plnosti.“⁴

Svätosť nie je dielom alebo výkonom človeka, ale ovocím Svätého Ducha a jeho darov.⁵ A ovocie Svätého Ducha je to miesto, kde sa stávame svätými. Svätý Pavol v *Liste Galátanom* v 5. kapitole vo veršoch 22 a 23 vymenúva toto ovocie. Je to láska, radosť, pokoj, trpezlivosť, láskavosť, dobrota, vernosť atď. Tieto nás činia svätým a novým. Pre človeka sa tak ukazujú cesty, po ktorých je potrebné prejsť k postupnému nadobúdaniu plnej svätosti:

- Prvou fázou je cesta, na ktorej sa očisťujeme od hriechov (*via purgationis*),
- druhou je cesta osvetľovania (*via illuminatonis*),
- a treťou je cesta zjednocovania s Bohom (*via unionis*).⁶

Z toho vyplýva jasné poznanie, že Cirkev je spoločenstvom božsko-ľudským. Kde ľudský prvok v sebe nesie vždy možnosť hriechu, no božský prvok je absolútne svätý. Preto Katolícka, ale aj Pravoslávna cirkev veria, že tajomné Kristovo telo, ktorého hlavou je Kristus, pozostáva zo „spoločenstva svätých“. Katechizmus Katolíckej cirkvi definuje výraz „spoločenstvo svätých“ v dvoch významoch: «„spoločenstvo, čiže spoločná účasť na svätých veciach“ (*sancta*) a „spoločenstvo medzi svätými osobami“ (*sancti*). „*Sancta sanctis! – Sväté veci svätým!*“ zvolá celebrant vo väčšine východných liturgií pri pozdvíhaní svätých darov pred podávaním prijímania. Veriaci (*sancti*) sa živia Kristovým telom a krvou (*sancta*), aby rástli v spoločenstve Ducha Svätého (*Koinonia*) a sprostredkovali toto spoločenstvo svetu.» (KKC 948). Základom

² BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. s. 96.

³ Porov. PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, n. o., 2007. s. 46.

⁴ KRUPA, J.: *Alfa a omega – Katolícka kristológia*. Bratislava : Oto Németh, 2001. s. 183-184.

⁵ Porov.: MATEJE, A. H.: *Viem, komu som uveril*. Bratislava : Spolok svätého Vojtech v spolupráci so Slovenským ústavom svätého Cyrila a Metóda v Ríme vo vydavateľstve Ikar, 1990. s. 288.

⁶ TKÁČ, M.: *Personálna dimenzia eucharistie v Liturgii svätého Jána Zlatoušeho*. Prešov : GTF PU v Prešove. s. 99.

je teda svätosť. Ako z textu, ale aj zo samotného termínu svätosť vyplýva, že sa jedná o Sväté, teda Eucharistiu a sväté, teda o veriacich, ktorí ju prijímajú.

Podľa *Lumen gentium* môžeme svätosť definovať aj ako: objektívnu a subjektívnu.

- Objektívna svätosť znamená prítomnosť Krista a Svätého Ducha v Cirkvi. Je to prítomnosť Božieho zjavenia, aj sviatosti.
- Subjektívna svätosť spočíva na morálnom konaní človeka. Základ svätosti je láska k Bohu a k blížnemu. Kresťania sa stali svätými, keď sa stali Božimi synmi. (porov. LG 40).

Svätosť si vyžaduje voči Bohu aj podriadenosť. Svätosť si vždy vyžaduje vzťah k Bohu. Je to teda jeho kategóriou, vlastnosťou Boha. V tomto plnom zmysle svätým je len Boh. On je plnosťou všetkých hodnôt. V ňom pramenia ostatné hodnoty, pre ktoré je normou a určujúcim bodom. A tak stvorenie môže byť nazvané svätým, len vtedy ak:

- je s Bohom spojené,
- je k nemu nasmerované.⁷

Kresťan je teda ako člen Cirkvi povolaný svoju svätosť žiť v nej. „Nábožnosť, ktorá sa díva len na nebo, aby tam našla Boha, je neúplná a jednostranná. Náš Boh sa vtelil a je medzi nami, žije v našich súčasníkoch, v maličkých, chudobných, blúdiacich prenasledovaných.“⁸

V tom môžeme vidieť, že Cirkev je spoločenstvo svätých, ktoré zahrňuje veriacich všetkých národov a čias, žijúcich a oslávených. To je putujúca cirkev na zemi, blažených v nebi a duši v očistci. Všetci takto tvoria mystické telo Ježiša Krista. Jeho údy sú pospájané láskou a vzájomnou pomocou. Putujúca cirkev sa modlí za zosnulých v stave očisťovania a uctieva si svätých v nebi. Tí zasa orodujú za cirkev putujúcu.⁹

A. S. Chomjakov¹⁰ hovorí, že Cirkev nežije ani na zemi pozemským, ľudským životom, ale božským životom a (životom) milosti. Preto nielen každý jeden jej člen, ale aj ona sama v sebe, sa vznešene nazýva svätou. Viditeľne sa prejavuje vo sviatosťoch, ale jej vnútorný život sa prejavuje v daroch Svätého Ducha – vo viere, nádeji a láske. Utlačovaná a prenasledovaná vonkajšími nepriateľmi, nezriedka zraňovaná zlými vášňami vlastných detí, uchovala a uchováva seba samu neotrasiteľne a nezmeniteľne na tom mieste, kde sú zachovávané bez zmien sviatosti a duchovná svätosť. Ona nikdy nie je vyvrátená a nepotrebuje nápravu. Žije podľa zákona slobody. Neuznáva nad sebou nijakú moc, okrem vlastnej. Neuznáva žiaden súd, okrem

⁷ TKÁČ, M.: *Personálna dimenzia eucharistie v Liturgii svätého Jána Zlatoušeho*. Prešov : GTF PU, s. 83.

⁸ GAZZERA, A. – LEONELLI, A.: *V jeho šlapajach*. Rím : SÚSCM, 1981. s. 11.

⁹ Porov. MATEJE, A.H.: *Viem, komu som uveril*. Bratislava : Spolok svätého Vojtech v spolupráci so Slovenským ústavom svätého Cyrila a Metóda v Ríme vo vydavateľstve Ikar, 1990. s. 312.

¹⁰ Alexej Stepanovič Chomjakov (1804 –1860) – laický mysliteľ a teológ. Žil v Rusku a výrazne prispel k obnove vlastnej ruskej teologickej tradície. Bol významným členom skupiny slavjanofilov, ktorým záležalo na prístupnosti originality celostného ruského myslenia vzhľadom k európskemu Západu. Chomjakov prínos je v oblasti ekleziológie. Jeho myšlienky sa uchytili v neskoršej pravoslávnej teológii, ale aj v katolíckej teológii 20. storočia. Porov. CHOMJAKOV, A. S.: *Jedna cirkev*. Olomouc : Centrum Aletti Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2006, obálka knihy.

súdu viery a vyjadruje svoju lásku, vieru a nádej v modlitbách a obradoch, ktoré sú inšpirované duchom pravdy a Kristovou milosťou. Preto jej vlastné obrady, hoci nie sú nemenné, nikdy a v žiadnom prípade nemôžu v sebe obsahovať akúkoľvek, aj seba menšiu prímes ľži a klamlivého učenia. Obrady však sú pre jej členov záväzné, pretože v ich zachovávaní je radosť svätej jednoty.¹¹

Je to spoločenstvo, ktoré je zozbierané do Božieho kráľovstva zo všetkých končín zeme.¹² Napriek nádherným a podnetným myšlienkam Chomjakova je Cirkev, ako už bolo povedané, spoločenstvo aj ľudské a spája v sebe ľud oslávený, putujúci i trpiaci.

Ľud oslávený je ten, ktorý sa už teší v nebeskom kráľovstve v nebi. Je to teda už Cirkev oslávená. Ona stojí vedľa Pánovho trónu, aby sa za nás mohla prihovárať. Jej príhovor je pre Katolícku cirkev pochopiteľný, lebo ona tvorí so spoločenstvom na zemi jednu Cirkev. To znamená, že ako prosíme o modlitbu, či príhovor „pozemšťana“ – kresťana žijúceho ešte na zemi, tak isto môžeme legitímne o to isté prosieť aj „nebešťana“ – člena už oslávenej Cirkvi. Ako hovorí Písmo: „Vyplní želanie bohabojných, vyslyší ich modlitbu a zachráni ich“ (Ž 145,19). Dokonca v Knihe prísloví je modlitbe spravodlivého pridelená ešte vyššia hodnota: „Pán je ďaleko od bezbožných, modlitbu spravodlivých však vyslychá.“ (Pris 15,29). A títo všetci (oslávená Cirkev) mali účasť na živote Krista, naštepili sa naň a živili sa ním. Kristov život sa stal ich životom, a tak dostali schopnosť odolať akýmkoľvek pokušeniam, prenasledovaniu, nepriaznivým okolnostiam (porov. Jn 16,33), ba dokonca prekonať smrť (porov. Lk 21,16-19). S touto jednotou a zrastenosťou v Kristovi tak mohli cez rôzne príkoria kráčať ako víťazi a vstúpiť do neba a dokonca nielen stáť pri svojom Majstrovi, ale aj spolu s ním zasadiť na jeho trón (porov. Zjv 3,21).¹³ Preto v tejto viere niet prekážky a ani dôvodu prečo neprosiť o modlitbu a príhovor tieto zástupy svätých. Tak učí aj Katechizmus Katolíckej cirkvi: „Putujúca Cirkev sa vo svojej modlitbe spája s modlitbou svätých a prosí ich o orodovanie.“ (KKC 2692).

A tak prechádzame k Cirkvi putujúcej. Tento výraz v sebe zahŕňa tých členov Cirkvi, ktorí ešte nedospeli ku konečnému zjednoteniu s Bohom. Patria sem tí členovia Cirkvi, ktorí žijú ešte na zemi ale aj tí, ktorí už zomreli bez smrteľného hriechu, ale nedosiahli stav plnej dokonalosti. Teda tí, ktorí sa podľa učenia Katolíckej cirkvi nachádzajú v stave očisťovania. Svätý Bazil vo svojich *Homiliách o diele šiestich dní* poukázal na rozdiel zeme a neba na základe prirodzených fyzikálnych vlastností. Vyjadril sa, že je predsa zjavné, že to, čo je zložené, hmotné a má svoju váhu, je jednoducho držané k zemi. A tak aj veriaci človek, hoci je členom Cirkvi – nebeského spoločenstva, sa zatiaľ nachádza pod nebom. Ak pominú dôvody a prekážky k plnému zavŕšeniu jednoty s Bohom, tak sa aj človek dostane do jeho kráľovstva.¹⁴

¹¹ Porov. CHOMJAKOV, A. S.: *Jedna cirkev*. Olomouc : Centrum Aletti Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2006. s. 62.

¹² Porov. *Didaché VI*. <http://fatym.com/taf/knihy/patrol/p_didach.htm#IX>. (19. 03. 2015).

¹³ Porov. PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, n. o., 2007. s. 37.

¹⁴ SVATÝ BAZIL VELKÝ: *Hexaémeron čiže Homilie o diele šiestich dní. Homília I*. <<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/bazil-hex-1.html>>. (10. 04. 2015).

Cirkev putujúca – trpiaca

Prívlastok *putujúca* – *trpiaca*, ako už bolo spomenuté vyššie, patrí ľuďom, ktorí ešte putujú za večným životom k svojmu osláveniu, ale svoj život na pozemskej púti už ukončili. Zároveň sa však nachádzajú v očistci, teda mieste, ktoré ich ešte znavuje naviazaností na hriech. Katechizmus Katolíckej cirkvi hovorí: „*Tí, čo zomierajú v Božej milosti a v priateľstve s Bohom, ale nie sú dokonale očistení, hoci sú si istí svojou večnou spásou, podstupujú po svojej smrti očisťovanie, aby dosiahli svätosť potrebnú na to, aby vošli do nebeskej radosti.*“ (KKC 1030). Liturgicky je to vyjadrené aj na obrade proskomídie, prvej časti liturgie Byzantského obradu, kde sa pripravuje chlieb a víno k eucharistickému sláveniu. Kňaz vykrajuje z poslednej, (piatej) prosfory čiastky za zomrelých: „*Potom vezme piatu prosforu a hovorí: Na blaženú pamiatku a odpustenie hriechov dobročinných zakladateľov tohto svätého chrámu (v rehoľných domoch: tohto svätého domu). Potom spomenie biskupa, ktorý ho vysvätil, a mená iných zosnutých, ktorých chce. Pri každom mene vyjme čiastku hovoriac: Spomeň si, Pane, na dušu svojho zosnutého služobníka (povie meno). A nakoniec hovorí takto: I na našich pravoverných otcov a bratov a na všetkých, čo zosnuli v nádeji na vzkriesenie a večný život v tvojom spoločenstve, milujúci Pane.*“¹⁵

Uvedomiac si aj miesto uloženia týchto častíc (partikul) na diskose, sa nám naskytá obraz o tomto spoločenstve svätých. V centre je totiž Ahnec (Baránok) – Kristus, po jeho pravici je Presväta Bohorodička a po ľavici sú svätí, teda už oslávená Cirkev. Pod Kristom je Cirkev putujúca (tu na tejto zemi) a trpiaca. Tá tvorí jednotu s celou Cirkvou a hoci z časného hľadiska sa priblížila k Bohu, stále nedošla do cieľa. No pred trón Boha, pred Baránka sa dostane iba po očistení a pomoci nás žijúcich. Preto je aj symbolicky cirkev trpiaca umiestnená na spodnom mieste diskosa a nad ňou je cirkev putujúca (žijúcich). Ich úlohou je spomínať na duše verných zosnulých, aby prišli čím skôr do večnej radosti. Tak cirkev putujúca sprostredkúva pomoc.

Pomoc dušiam v očistci

Cirkev putujúca je pomocou pre duše trpiacich v očistci a to najmä modlitbou, obetou, pôstom. V mesiaci november Katolícka cirkev ponúka priestor uvedomiť si jednotu ľudu trpiaceho a putujúceho. Za všeobecných podmietok sa tak veriaci ľud modlí počas tzv. *dušičkovej oktávy*, za duše v očistci a spĺňa potrebné, stanovené podmienky, aby týmto dušiam vyprosili úplné alebo čiastočné odpustky. Od 1. do 8. novembra môžu veriaci získať úplné odpustky len pre duše verných zomrelých v očistci. Podmienky pre získanie odpustkov vo všeobecnosti sú:

1. prijať sviatosť zmierenia, krátko predtým alebo potom
2. prijať Eucharistiu, najlepšie v tej istý deň
3. pomodliť sa na úmysel Svätého Otca (v našich podmienkach väčšinou modlitbu Otčenáš, Raduj sa Bohorodička (v Latinskom obrade Zdravas Mária), Sláva Otcu).

Počas týchto dní treba vylúčiť akúkoľvek pripútanosť k hriechu, to i k všednému.

¹⁵ Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 11 – 12.

Odpustky pre duše v očistci od 1 – 8. novembra

Nábožne navštíviť cintorín raz denne, počas odpustkovej oktávy, od 1. novembra do 8. novembra a aspoň myslou sa pomodliť za zosnulých a splniť prvé 3 podmienky. V deň Spomienky na všetkých zosnulých 2. novembra nábožne navštíviť chrám alebo kaplnku a pomodliť sa modlitbu Otčenáš a Verím v Boha, ako aj modlitbu na úmysel Svätého Otca a splniť spomenuté 3 podmienky.¹⁶

Mimo toho Katechizmus Katolíckej cirkvi odporúča aj mimo oktávy za zosnulých prinášať obetu, najmä eucharistickú a potom almužnu. *«Toto učenie sa opiera aj o prax modliť sa za zosnulých, o ktorej hovorí už Sväté písmo: „Preto [Júda Machabejský] nariadil... zmiernu obetu za mŕtvych, aby boli zbavení hriechu“ (2Mach 12,46). Cirkev už od prvotných čias uctievala pamiatku zosnulých a obetovala za nich prosby (suffragia), najmä eucharistickú obetu, aby boli očistení a mohli dosiahnuť obľahčujúce videnie Boha. Cirkev odporúča za zosnulých aj almužny, odpustky a kajúčne skutky. „Pomáhajme im teda a slávme ich pamiatku. Veď ak Jóbových synov očisťovala otcova obeta, prečo pochybuješ, že naše obety za tých, čo zomreli, im prinesú nejakú útechu?... Nezdráhajme sa pomáhať tým, čo zomreli, a obetovať za nich modlitby.“» (KKC 1032). Taktiež v bode 1055 KKC hovorí, že na základe „spoločenstva svätých“ odporúča zosnulých do Božieho milosrdenstva. Vidíme teda, že Katolícka cirkev vytvára spoločenstvo, ktoré tvorí jednotu aj po biologickej smrti. Túto realitu nám potvrdzujú aj mnohí svätci a mystici ako sv. Augustín,¹⁷ Sv. Hieronym,¹⁸ sv. Gertrúda Veľká,¹⁹ sv. Páter Pio z Pietrelciny,²⁰ bl. Henricha Suso,²¹ sv. Ján Maria*

¹⁶ Porov. Paenitentiarum apostolica. Enchiridion indulgentiarum. https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_doc_20020826_enchiridion-indulgentiarum_it.html. (22.11.2020).

²⁹ Pro fidelibus defunctis:

§ 1. Plenaria indulgentia, animabus in Purgatorio detentis tantummodo applicabilis, conceditur christifideli qui

1° singulis diebus, a primo usque ad octavum novembris, coemeterium devote visitaverit et, vel mente tantum, pro defunctis exoraverit;

2° die Commemorationis omnium fidelium defunctorum (vel, de consensu Ordinarii, die Dominico antecedenti aut subsequenti aut die sollemnitatis Omnium Sanctorum) ecclesiam aut oratorium pie visitaverit ibique recitaverit Pater et Credo.

§ 2. Partialis indulgentia, animabus in Purgatorio detentis tantummodo applicabilis, conceditur christifideli qui,

1° coemeterium devote visitaverit et, vel mente tantum, pro defunctis exoraverit;

2° Laudes vel Vesperas Officii defunctorum, vel invocationem Requiem aeternam devote recitaverit. Competentes Coetus episcopales curabunt addere in editionibus Enchiridii pro sermonum varietate preces pro defunctis magis in suis territoriis usitatas et christifidelibus caras.

Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis. Requiescant in pace. Amen.

Ordo exequiarum.

¹⁷ sv. Augustín (354 – 430), biskup a učiteľ Cirkvi

¹⁸ Sv. Hieronym (347 – 420) – kňaz a učiteľ Cirkvi

¹⁹ Sv. Gertrúda Veľká je nemecká svätica a mystička z 13. storočia. Jej písomné zmienky o dušiach v očistci patria k jedným z najskorších. Napísala niekoľko spisov, z ktorých dva sa nám zachovali: Zjavenia (Revelationes – Legatus Divinae Pietatis) a Duchovné cvičenia (Exercitia spiritualia).

²⁰ Pio z Pietrelciny (Páter Pio) (1887 – 1968) – kňaz, rehoľník, mystik, O.F.M. Cap.

²¹ bl. Henricha Suso (1295? – 1366) – mystik z rehole dominikánov. Porov. ONDRUŠ, R.: *Blízki Bohu i ľuďom* 4. Priatelia dobrej knihy Trnava 1992.

Vianney,²² Sv. Magdaléna de Pazzi,²³ bl. Katarína Emmerichová,²⁴ Sv. Faustína.²⁵ Vo svojom učení a mystických zážitkoch popisujú existenciu duší, ktoré potrebujú a často prosia o pomoc z očistca. Žiadajú teda o modlitby, obety, dobré skutky, pokánie i slávenie Eucharistie s úmyslom vyslobodenia duší z očistca. Táto pomoc je však obojstranná. Známa až ľudová modlitba nám pripomína, že duše v očistci budú pamätať potom pri našom zomieraní na nás: „*Na dušičky pamätajte, z očistca im pomáhajte, budú nám tiež pomáhať, keď budeme skonávať.*“ O tejto obojstrannej pomoci hovorí aj bl. Katarína Emmerichová: „*Ak sa niekto modlí či trpí za duše v očistci, prospieva im hneď táto obeť a sú tak rady, tak šťastné a tak vďačné! Ak som za ne obetovala svoje bolesti, vždy sa za mňa prihovárali.*“²⁶ Modlitba za duše v očistci tak prináša skutočný úžitok. Ak sa modlíme alebo prinášame obety za tieto duše, ktoré sme poznali alebo aj nepoznali, tak konáme veľké duchovné pokroky. Je to založené na všeobecnom princípe, ktorý hovorí, že ak sa modlíme za tých, ktorí nám ublížili, tak nemôžeme sa na nich hnevať. Samozrejme, že je to proces a ten je postupný, no zároveň so sebou prináša odpustenie a uzdravenie od hnevu, zranení a zatrpknutostí. Vedie to k prijatiu a k hlbšej láske. Stretnutie s Kristom obnovuje naše ľudské vzťahy a každý deň ich privádza k väčšej solidarite a to práve na základe logiky lásky.²⁷ Teda aj modlitba za duše v očistci zväčšuje našu lásku k nim, ale nás aj oslobodzuje, aby sme viac milovali Boha a svojich blížnych. V tomto živote nás privádza k svätejšiemu spôsobu života a pomáha nám vyhnúť sa očistcu a taktiež pomáha dušiam v očistci.²⁸

Cirkev tiež učí, že máme konať skutky milosrdenstva, čo sú dobročinné skutky, ktorými pomáhame svojmu blížnemu v jeho telesných a duchovných potrebách. Medzi skutky telesného milosrdenstva patrí aj pochovávať mŕtvych. (porov. KKC 2447). Konať teda skutky milosrdenstva v prospech duše v očistci je prejavom spolupatričnosti a potvrdením bratskej kresťanskej lásky.

Krátky exkurz mimo kresťanského sveta a pomoc zomrelým

Vo svete je mnoho podôb tejto úcty k zomrelým a často je odrazom odlišnej kultúry a náboženstva. V Tibete, v budhizme napr. svojich mŕtvych nepochovávajú do zeme, ale odvedú do hory, lesa a nechajú nech sa s nimi vysporiada príroda. Veria v to, že človek sa má podeliť so všetkým a teda aj s vlastným telom. V Indonézii pochovávajú zosnulých na viackrát a pri významných udalostiach rodiny nebožtíka vykopú a oblečú a je prítomný na ich oslavách, čo vnímajú ako veľmi dôležité pre rodinu. Istá učiteľka zo Slovenska svedčila o tom, ako jej umrela 12 ročná žiačka. Celá trieda boli pozvaní na pohreb. Ten začínal tým, že mŕtvolu najprv umývali a oblekali, to sa dialo pred všetkými prítomnými smútočnými ľuďmi v dome. Dokonca

²² sv. Ján Maria Vianney (1786 – 1859) – francúzsky kňaz

²³ Sv. Mária Magdaléna de Pazzi (1566 – 1607) – Talianska karmelitánska mystička

²⁴ bl. Katarína Emmerichová (1774 – 1824) – nemecká augustiniánska mníška, myslička a stigmatička

²⁵ Sv. Faustína Kowalská (1905 -1938) – poľská rehoľníčka a mystička

²⁶ *Svätci a biblia o očistci*. <https://modlitba.sk/?p=13796> (20.11.2020).

²⁷ TIRPÁK, P.: *Zásady katechézy podľa exhortácie Catechesi tradendae*. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2020, s. 137.

²⁸ Porov. TASSONEOVÁ, S.: *365 dní s dušami v očistci*. Zachej.sk. 2017. s. 10 – 11.

riaditeľ školy fotil seba a iných žiakov s nebohú žiačkou. Fotografie potom zdieľal na sociálnych sieťach. Pre naše kultúrne i náboženské prostredie je to už priam morbidné. No pre tunajších obyvateľov to je prejavom spolupatričnosti a úcty.

Archeologické vykopávky a etnológovia dokazujú, že naši predkovia, Slovania, praktizovali rôzne spôsoby pohrebov. Poznali pochovávanie do zeme ako aj spaľovanie²⁹. Samozrejme aj medzi jednotlivými Slovanmi boli rozdiely ako vnímali smrť a ako svojim mŕtvym pripravovali pohreby. Mnohé symboly, zvyky pretrvali na našich pohreboch až dodnes, hoci možno v inej forme. Niektoré sa postupne vytratili už dávno, no niektoré len nedávno. Prijatím kresťanstva sa však pohanské rituály začali vytrácať, ale mnohé sa zachovali pod rúškom akejsi ľudovej poverčivej tradície.³⁰ Pohreby a pohrebne obyčaje sa taktiež od seba odlišovali vo vidieckom prostredí a v mestskom prostredí. Na dedine ešte aj dnes niektorí ľudia smrť predpovedajú podľa rôznych úkazov ako je kuvikanie kuvika, brechot psa, praskanie skla. Po skonštatovaní smrti stále zastavia hodiny v čase smrti, otvoria okno, aby duša mohla vyletieť a zakryjú zrkadlo čiernou látkou, aby sa duša nevidela.³¹ Tieto nekresťanské praktiky, miestami povery však chcú pomôcť dušiam opustiť tento svet a zároveň im zabrániť návratu. Teda myšlienka vyzerá byť v poriadku, no spôsob je minimálne pre kresťana neprijateľný.

Pomoc duši – pohreb a modlitby za zosnulých v Gréckokatolíckej cirkvi

Myšlienková niť pohrebu v Gréckokatolíckej cirkvi spočíva v skutku telesného milosrdenstva ako aj vo vyjadrení spolupatričnosti, už spomínaného spoločenstva svätých. Teda sprevádzanie zosnulého na jeho poslednej ceste života, ktorá je sprevádzaná modlitbou a prosbami za zosnulého. Úcta k telu zosnulého vyplýva aj zo žido-kresťanskej tradície. Preto sa pochovávalo a dbalo o to, aby pohreb spočíval v pochovaní človeka do zeme. Ako vzor slúžili v Starom zákone pohreby patriarchov a v Novom zákone pohreby Lazára, Jairovej dcéry a Naimského mládenca, no najmä pochovanie tela Ježiša Krista. Spálenie tela alebo odopretie náboženských obradov sa považovalo za trest pre tých, ktorí sa odvrátili od Boha³², pretože telo malo byť odovzdané naspäť do zeme. V dobe mučeníkov sa však už prestal klásť taký dôraz na pochovanie tela do zeme, pretože mučeníci boli často zožratí zvermi alebo aj spálení.³³

²⁹ „Zaujímavým pohrebným rituálom bol žiarový pohrebný rítus, v dnešnom ponímaní – kremácia. Podstatou žiarového pochovávania je viera v existenciu duše, ktorá prechádza kremáciou ako procesom očisty a oslobodzuje sa od tela. Duša prechádza očistným ohňom, stáva sa nesmrteľnou a je odlúčená od spoločnosti živých ľudí. Predpokladá sa, že ťažiskom celého pohrebného rituálu bol okamih popolnenia na pohrebnej hranici.“ BOTOŠ, A.: *Tajomstvá pohrebného rítusa*. <https://www.pohrebnictvo.sk/tajomstva-pohrebneho-ritusa/>.

³⁰ TIRPÁK, P.: Prejavy a formy ľudovej zbožnosti na vybranom území regiónu Zemplín. In: *Znak, symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti : zborník vedeckých (nekonferenčných) štúdií*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. s. 204 – 232.

³¹ Porov. PULIŠOVÁ, E.: *Pohrebne rituály v minulosti*. <https://www.pohrebnictvo.sk/pohrebne-ritualy-v-minulosti/>.

³² Porov. Jer 16, 4-6; Porov. KITCHEN, K. a. Pohreb a smutek I. Vo Starém zákoně. In: DOUGLAS, J. D.: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 1996. s. 790.

³³ Taktiež to potvrdzuje inštrukcia Kongregácie pre náuku viery: „Ad resurgendum cum Christo”, ktorá pripomína a odporúča najstaršiu kresťanskú prax pochovávať svojich zosnulých a odporúča aby

Samotný pohreb obsahuje aj špeciálnu modlitbu za zosnulých, ktorá sa prednáša aj mimo neho. Je to panychída, trebníky tiež uvádzajú parastas. Obe tieto bohoslužby za zosnulých sa v našich podmienkach modlievajú aj na rôzne spomienkové dni za konkrétneho zomrelého³⁴ alebo spoločne za zomrelých. Krátko uvedieme len panychídu, ktorá je zložená z obvyklého začiatku, tropárov a ekténie za zosnulých.³⁵ Celá sa vedie v duchu pokoja a prosieb za pripočítanie zomrelého k spravodlivým ako to uvádza napr. aj záverečná modlitba: „Ty sám, Pane, obdaruj pokojom dušu svojho služobníka (alebo služobníčky) meno na mieste svetla, blaženosti a pokoja, kde nieto bolesti, zármutku ani stonania. Bože, odpusť mu (alebo jej) všetky hriechy spáchané myšlienkami, slovami a skutkami, lebo ty si dobrý a láskavý k ľuďom.“³⁶

Panychída sa končí výzvou a prosbou kňaza o blažený pokoj a večnú pamiatku. „Na čo ľud spieva: Večná pamiatka, večná pamiatka, večná mu (jej) pamiatka. Blažený pokoj a večná pamiatka, večná mu (jej)pamiatka.“³⁷

Obe bohoslužby sú úzko späté so sobotami vo Veľkom pôste. Nazývajú sa zádušnými sobotami. Pomoc Cirkvi počas Svätej štyridsiatnice spočíval aj v myšlienke sláviť Eucharistiu za zosnulých a keďže počas tohto pôstu sa liturgie počas týždňa neslávia, konali sa len v sobotu a v nedeľu, tak na soboty pripadli spomienky za zomrelých aby tí nezostali bez pomoci.

Prvá zádušná sobota je pred Mäso-pôstnou nedeľou. Ďalšie zádušné soboty sú pred druhou, treťou a štvrtou pôstnou nedeľou Veľkého pôstu. Posledná zádušná sobota je pred nedeľou Zostúpenia Svätého Ducha. V tieto soboty sa po svätej liturgii koná panychída s čítaním mien zosnulých z jednotlivých rodín farnosti. Nazýva-

boli telá zosnulých pochované na cintoríne alebo na inom posvätnom mieste. Cirkev, ktorá ako matka sprevádza kresťana počas jeho pozemskej púte, v Kristovi obetuje Otcovi dieťa jeho milosti a s nádejou, že ho vzkriesi v sláve, ukladá jeho telesné pozostatky do zeme. Tam, kde sa z hygienických, ekonomických alebo sociálnych dôvodov rozhodne pre kremáciu, ak toto rozhodnutie nie je proti výslovnému alebo oprávnenému predpokladanému želaniu zosnulého veriaceho, nevidí Cirkev doktrínálne dôvody, aby sa takejto praxi bránilo, pretože kremácia tela sa nedotýka duše a nebráni Božej všemohúcnosti, aby vzkriesila telo, a teda neobsahuje objektívne popieranie kresťanskej nauky o nesmrteľnosti duše a vzkriesení tela. Porov. *Kongregácia pre náuku viery Inštrukcia „Ad resurgendum cum Christo“ ohľadom pochovávaní zomrelých a uchovávaní popola v prípade kremácie.* <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-ad-resurgendum-cum-christo>. (20.11.2020).

³⁴ Kresťanský Východ na zomrelých spomína aj natretí, deviaty a štyridsiaty deň po smrti. Jednotlivé dni od úmrtia majú symbolický význam. Trebník Petra Mohyly vysvetľuje duchovný zmysel týchto dní: „Spomienka na tretí deň nám naznačuje, že zosnulý veril v Krista, ktorý na tretí deň vstal z mŕtvych a tiež, že zosnulý sa v celom svojom živote snažil naplňať tri teologálne čnosti viery, nádej a lásku. Pri spomienke na deviaty deň prosíme Boha, aby na príhovor deviatich anjelských radov daroval odpočinutie zosnulému zo svätými, na mieste anjelov. Spomienka na štyridsiaty deň je na pamiatku štyridsaťdňového pôstu Pána Ježiša a na pamiatku jeho štyridsaťdňového prebývaniu na zemi po zmŕtvychvstání. Tiež je to na pamiatku štyridsaťdňového pôstu Mojžiša a proroka Eliáša.“ Nakazania opamjatech usopšich. In: MOGYLA, P.: *Trebník Petra Mogyly*. Kiiv : 1646. Druhé vydanie: Kanbera –Mjunchen –Paris : 1983. 845 s. 1. časť. .

³⁵ Ekténia za zosnulých je tá istá ako ekténia vo sv. liturgii, ktorá nasleduje po súhubej ekténii, keď sa slávi liturgia za zosnulých v tmavej farbe. Porov. *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. 74 s.

³⁶ *Pane, zmiluj sa. Modlitebník a spevník gréckokatolika*. Prešov : Petra, n. o., 2009. s. 91 – 95.

³⁷ *Pane, zmiluj sa. Modlitebník a spevník gréckokatolika*. Prešov : Petra, n. o., 2009. s. 91 – 95.

jú sa aj „hramotami“. Taktiež aj počas Veľkej noci a to zväčša vo Svetlý pondelok, sa v poobedňajších hodinách ľud zhromaždený v chráme spoločne vybral na cintorín, aby tam modlitbou panychidy „oznámil“ zosnulým radostnú zvesť Kristovho vzkriesenia.³⁸

Videli sme, že spomenuté bohoslužby za zosnulých sa môžu prednášať aj samostatne, ale vychádzajú zo spojitosti so sv. liturgiou. Alebo sú v jej tesnom závese. Taktiež pohreb sa koná so sv. liturgiou (podľa klasického poriadku). Schmemmann však tvrdí, že pre ranú cirkev by nebolo mysliteľné mať takzvané špeciálne „zádušné liturgie“, alebo čierne bohoslužobné rúcho. V tomto kontexte je totiž každá Eucharistia aj „zádušnou“ liturgiou, slávená s vierou a nádejou večného života pre všetkých členov putujúcej Cirkvi.³⁹

Zhrnutie a záver

Túto skutočnosť, že pre Cirkev je prirodzené spomínať na duše verných zosnulých, nám predostiera liturgia. Spomínanie i pamätanie na členov trpiacej cirkvi je takou prirodzenou súčasťou liturgického života, že si to ani neuvedomujeme. Ale každé slávenie Eucharistie v sebe zároveň nesie aj spomienku na duše v očistci. Teda nie sú to iba špeciálne bohoslužby alebo dni, v ktoré si Cirkev na zosnulých spomína a oroduje za nich, čím prispieva k ich zdokonaľovaniu podľa Božej vôle. Nádhernou modlitbou je aj záverečný spev pohrebných i zádušných bohoslužieb: „*Večná pamiatka, blažený pokoj, večná mu (jej, im) pamiatka*“, ktorá vyjadruje užasnú túžbu i vieru, že duša verná Bohu neskončí v zabudnutí od neho. Boh na ňu pamätá a keď už dôjde k nemu, tak bude v ustavičnom a blaženom pokoji. Taktiež význam modlitby spoločenstva za zomrelých je vyjadrený v odpovedi na prosbu z ekténie za zosnulých: „*Božie milosrdenstvo, nebeské kráľovstvo a odpustenie jeho (jej alebo ich) hriechov od Krista, nesmrteľného Kráľa a nášho Boha prosme. Ľud: Daruj nám, Pane*.“ Áno, Cirkev prosí o očistenie a nebeské kráľovstvo pre duše v očistci, no to je darom aj prosiacim. Komu? Nám. Tým je potvrdená myšlienka vzájomnej pomoci, ktorá spôsobuje blaženosť v nebi a radosť aj nám na zemi.

BIBLIOGRAFIA:

- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. 126 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- BOHÁČ, V.: *Liturgický rok v byzantskom obrade*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 208 s. ISBN 978-80-555-0873-3.
- BOTOŠ, A.: *Tajomstvá pohrebného rítusa*. <https://www.pohrebnictvo.sk/tajomstva-pohrebného-ritusa/>.
- Didaché VI*. <http://fatym.com/taf/knihy/patrol/p_didach.htm#IX>. (19. 03. 2015).
- Didaché XIV*. <http://fatym.com/taf/knihy/patrol/p_didach.htm#IX>. (19. 03. 2015).
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dogmatická konštitúcia o Cirkvi Lumen gentium*. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky_koncil/c/lumengentium>. (10. 11. 2014).

³⁸ BOHÁČ, V.: *Liturgický rok v byzantskom obrade*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 56 – 58.

³⁹ Porov. SCHMEMMANN, A.: *Eucharystia. Misterium kráľovstva*. Białystok : Orthdruk, 1997. s. 101.

- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Konštitúcia o posvätnéj liturgii. Sacrosanctum concilium*. <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhyvatikanskyykoncil/c/sacrosanctum-concilium>>. (10. 11. 2014).
- GAZZERA, A. – LEONELLI, A.: *V jeho šľapajach*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1981. 508 s.
- GLEVAŇÁK, M.: Slávenie Eucharistie a spomienka na zosnulých. In: *Logos. Revue gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Anton Mesároš – Logos, 2005, roč. 6, č. 1, s. 70-73.
- GOGOLA, J. W.: *Teológia spoločenstva s Bohom*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005. 416 s. ISBN 80-7165-534-1.
- CHOMJAKOV, A. S.: *Jedna cirkev*. Olomouc : Centrum Aletti Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2006. 78 s. ISBN 80-86715-61-2.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- KITCHEN, K. a. Pohřeb a smutek I. Vo Starém zákoně. In : DOUGLAS, J. D.: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 1996. s. 790.
- KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Inštrukcia „Ad resurgendum cum Christo“ ohľadom pochovávaní zomrelých a uchovávaní popola v prípade kremácie*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-ad-resurgendum-cum-christo>. (20.11.2020).
- KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia II*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2000. 296 s. ISBN 80-88885-71-X.
- KRUPA, J.: *Alfa a omega – Katolícka kristológia*. Bratislava : Oto Németh, 2001. s. 183-184.
- MATEJJE, A. H.: *Viem, komu som uveril*. Bratislava : Spolok svätého Vojtech v spolupráci so Slovenským ústavom svätého Cyrila a Metoda v Ríme vo vydavateľstve Ikar, 1990. 288 s.
- MOGYLA, P.: *Trebník Petra Mogyly*. Kiiv : 1646. Druge vydaňja: Kanbera –Mjunchen –Paris : 1983. 845 s. 1. časť.
- PAENITENTIARIA APOSTOLICA: *Enchiridion indulgentiarum*. In: https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_doc_20020826_enchiridionindulgentiarum_lt.html. (22.11.2020).
- PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, n. o., 2007. 247 s. ISBN 978-80-8099-011-4.
- Pane, zmiluj sa. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov : Petra, n. o., 2009. 678 s. ISBN 978-80-8099-039-8.
- PULIŠOVÁ, L.: *Pohrebné rituály v minulosti*. <https://www.pohrebniectvo.sk/pohrebne-ritualy-v-minulosti/>.
- SCHMEMANN, A.: *Eucharystia. Misterium królestwa*. Białystok : Orthdruk, 1997. 199 s. ISBN 83-85368-40-X.
- SVÄTÝ BAZIL VELKÝ: *Hexaémeron čiže Homlie o diele šiestich dní. Homília I*. <<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/bazil-hex-1.html>>. (10. 04. 2015).
- Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. 87 s. ISBN 80-88902-03-7.
- Svätci a biblia o očistci*. <https://modlitba.sk/?p=13796> (20.11.2020).
- Sväté písmo. Starého i Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. 2623 s. ISBN 80-7162-236-2.
- TASSONEOVÁ, S.: *365 dní s dušami v očistci*. Zachej.sk. 2017. 448 s. ISBN 978-80-8986-614-4.
- TIRPÁK, P.: *Prejavy a formy ľudovej zbožnosti na vybranom území regiónu Zemplín*. In : *Znak, symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti : zborník vedeckých (nekonferenčných) štúdií*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. s. 204-232. ISBN: 978-80-555-0774-3.
- TIRPÁK, P.: *Zásady katechézy podľa exhortácie Catechesi tradendae*. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2020. 188 s. ISBN 978-80-555-2654-6.
- TKÁČ, M.: *Personálna dimenzia eucharistie v Liturgii svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : GTF PU v Prešove. 123 s. ISBN 978-80-555-1865-7.

EDITOR

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.

RECENZENTI

Mons. prof. ThDr. PaedDr. PhDr. Jozef Jurko PhD.

prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, Ph.D.

KONTAKT

VITA et COMMUNIO, Prešovská univerzita v Prešove,

Gréckokatolícka teologická fakulta,

Ulica biskupa Gajdoša 2, 080 01 Prešov, SLOVAKIA

Tel., Fax: +421 51 773 25 67; Web: <http://www.unipo.sk/gtf/>

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

ISBN 978-80-555-2691-1